مجلة الفكر والفن المعاصر

القاهرة

العدد (١٤٠) يوليه ١٩٩٤

هدى شعراوى والإتحاد النسائى الأول

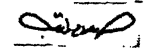
من الحجاب إلى السفور إلى الحجاب





لوحة الغلاف الأول :

جدارية من الفن القبطى





مجلة الفكر والفن المعاصر

شهرية تصدر يوم ١٥ من كل شهر. الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب





العدد (١٤٠) يوليه ١٩٩٤

الثمن فى مصر : جنيهان

الثمن فى الخارج

العراق ـ ١٥٠٠ فلس ـ الكويت ١,٢٥٠ دينار ـ قطر ١٥ ريالا ـ البحرين ١,٥٠٠ دينار ـ سوريا ٧٥ ليرة ـ لبنان ٣٠٠٠ ليرة ـ الأردن ١,٢٥٠ دينار ـ السعودية ٢٠ ريالا ـ السودان ٤٧٠٠ ق ـ تونس ٤ دينار ـ الجزائر ٢٨ دينارا ـ المغرب ٤٠ درهما ـ اليمن ١٠٠ ريال ـ ليبيا ١٦٠ دينارا ـ الإمارات ١٥ درهما ـ سلطنة عمان ١,٥٠٠ ريال ـ غزة والضفة والقدس ٢٥٠ سنتا ـ لندن ٤٠٠ بنس ـ الولايات المتحدة دولاران.

الاشتراكات فى مصر :

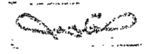
عن سنة (١٢ عددا) ٢٤ جنيها مصريا شاملا البريد.

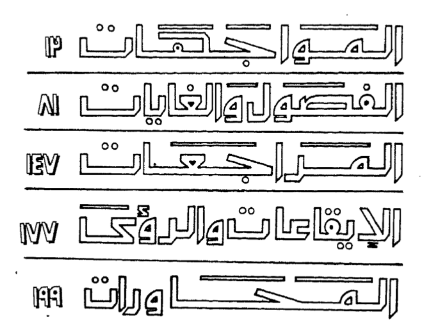
الاشتراكات من الخارج [عن سنة ١٢ عددًا] :

- البلاد العربية: أفراد ٣٠ دولارا، هيئات ٥٢ دولارا شاملة مصاريف البريد.
- أمريكا وأوروبا: أفراد ٤٨ دولارا، هيئات ٧٠ دولارا شاملة مصاريف البريد.

العنوان: مجلة القاهرة ـ جمهورية مصر العربية ـ القاهرة ـ ١١١٧ كورنيش النيل ـ فاكس ٧٥٤٢١٣ ت/ ٥٧٨٩٤٥٥

المادة المنشورة مكتوبة خصيصا للمجلة، وتعبر عن آراء أصحابها ولاترد فى حالة عدم النشر. المراسلات باسم رئيس التحرير.





من المحرر
يوليو .. الحزب الملكى


جمال عبد الناصر

ها هذا موسم الندب والنواح على ما فعلته ثورة يوليو بنا، بالرغم من أنه منذ ربع قرن تقريبا بدأ الانقلاب على هذه الثورة، فوصل بنا الحال إلى ما نحن فيه الآن. وأصبح لدينا الآن حزب ملكى يترحم على أيام العز فى ظل العرش والاستعمار البريطانى والحكومات «الوطنية» المؤيدة لهما. سبع سنوات «عجاف» فقط حكم خلالها الوفد فارتفعت خلالها راية الديمقراطية اللعينة، وسرعان ما نجح فرسان العصر الملكى المجيد فى إسقاطها بمختلف الوسائل: من حل البرلمان وإغلاق دور الصحف إلى تزوير الانتخابات واعتقال المثقفين إلى تبادل الاغتيال بين رموز العصر السعيد، ولكن الحصيلة النهائية تقول: جحيم فاروق ولا جنة جمال عبد الناصر الذى طرد الإنجليز والملك، وزرع جرثومة العدل الاجتماعى وميكروب الاستقلال الوطنى فشيد المصانع والمدارس والجامعات والتعليم المجانى ورفع رأس العامل والفلاح وبقية «العاهات» التى نعانى منها الآن.

إنه إذن موسم الدموع على حائط المبكى وليس الوقوف على الأطلال، وهى الدموع التى تطلب المزيد من خطوات العودة إلى العصر السعيد، لأن الانقلاب الديمقراطى منذ ربع قرن تمكن من الثورة اللعينة فأصبح الأعداء أصدقاءً وعاد الأغنياء أكثر غنًى والفقراء أكثر فقرًا، وأصبح الإرهاب القديم طفلا إزاء الإرهاب الجديد.

أما فى الثقافة التى كان «الرعاع» يسيطرون عليها فى العهد الثورى البائد بجيوش الكتاب والقراء والفنانين والمتذوقين المحرومين من متعة الثقافة طيلة عهود، فإن الحزب الملكى الجديد يطاردهم بالمسارح التجارية وسينما المقاولات وأغانى الصالات واتهامات الزندقة والإلحاد، ويطاردهم بقيم ثقافة النفط المستوردة وثقافة التخلف المتبقية من أيام العثمانيين.

ولأننا ما زلنا ـ لفرط سذاجتنا ـ ضد الملكية القديمة والجديدة، فإننا نحتفل بثورة يوليو على طريقتنا فنقدم فى هذا العدد الذى نفتتح به السنة الثالثة من «القاهرة» فى عهدها الجديد ملفاً عن المرأة التى حصلت على حقوقها السياسية للمرة الأولى فى عهد تلك الثورة، وملفاً آخر عن وحدة الشعب المصرى التى حافظت عليها.

ونحن نعتذر عن عدم وقوفنا إلى حائط المبكى، بالرغم من أننا نعرف سلبيات ثورة يوليو أكثر من غيرنا، ولكننا نعرف أيضًا أن مستقبل الأوطان يتجاوز عابر الأشياء إلى الجوهر: وهو أن ثورة يوليو بما لها وما عليها كانت وستظل حركة تاريخية وعلامة فارقة بين عصرين.

غ. ش

سلطان على ـ الرائد

في المدخل، المداخل، إلى أمير سيد سلطان على «سلطان جاليف» Sultan Galiev حسب العرف الغربى حتى زمن قريب ـ متعددة متشابكة؛ ولعلّ فى ذكراها الموجز مايلقى ضوءاً على ذلك اللقب الذى يقول إنه، بحق، الرائد المغيّب لنهضة شعوب الشرق. الرائد«المغيب» إذ أن رواد نهضة شعوب الشرق وعلى رأسهم الرئيس ماوتسى تونج، قائد ثورة تحرير الصين العظمى التى زلزلت أركان هذا القرن وبدّلت أمور الدنيا من تغير مسار ربع المعمورة، هو دون شك الأول فى هذا الصف المتميّز الذى احتلت فيه أسماء عظيمة، على تنوعها ومغايرتها الظاهرية، من حيث الأيديولوجيــــة، والمنهج، والمسلك التيكتيكى، مكانتها: إبراهيم باشا وعبدالله النديم، الأمير عبد الكريم وعبد القادر الجزائرى، وأقرب منا الامبراطور ميجى، وصن يات صن، هوشى منه، فيدل كاسترو بعد سيمون بوليفار، أحمد سيكوتورى وباتريس لومومبا، غاندى وجواهرلال نهرو، سوكارنو ويوثانت، ڤو نجوين جياب، ونلسون منديلا، عبدالرحمن فهمى، وجمال عبد الناصر.

مرحلة إدراك الرجل، بداية الاهتداء إلى شخصيّته المغيبة، تم خلال ظلمات الأحكام العرفية المفروضة قصراً على العالم العربى خلال الحرب العالمية ١٩٣٩ ـ ١٩٤٥.

بدأت الحركات الوطنية التحريرية ـ ما يطلق عليه إجمالا تسمية: الحركة الوطنية ـ تتحرك فى الظلام، على السطح وفى السّر، تقيم تحركها على مختلف المحاور الأيديولوچية والسياسية والدينية والتنظيمية بغية استغلال هذه الفرصة العظمى لاقتلاع أركان الاستعمار الرابض على صدور أوطاننا. موقف مشرق غامض فى آن واحد. مشرق، إذ أن الجميع أدرك أن هذه الحرب نقطة التحول فيما أطلق عليه فيما بعد «النظام العالمى» أى نظام الهيمنة الغربية وقد بلغ صورته القصوى فى نظام القطبية الثنائية الأمريكية ـ السوفيتية التى تأسست فى «يالتا» عام ١٩٧٠ حتى تفتت، مؤقتًا، عام ١٩٩١. إذ أن جميع التساؤلات كانت آنذاك بلا جواب:

ما السبيل إلى التحرر؟ : الدولة؟ الحركة الشعبية؟ الأحزاب؟ أم التركيبة الجديدة التى برزت إلى الأمام باسم «الجبهة الوطنية المتحدة» حول عام ١٩٤٦، عام انتخاب اللجنة الوطنية للعمال والطلبة على أرض مصر؟ ومن قبل هذا العام وبعده عشرات التشكيلات الصادرة من الفكرة نفسها، ألا وهى تعبئة السواد الأعظم من القوى الوطنية التحريرية، باستثناء أعوان الاستعمار والخونة، بوصفه السبيل الأفضل لاقتحام الظلام ورفع ألوية التحرر على أرض الوطن، انطلاقًا إلى نمط من التنظيم السياسى رأى بعضهم أنه تقليدى، وآخرون أنه انحراف، ثم طلائع ذات جذور تاريخية أنه ثورى تغييرى تحويلى جذرى ـ فى اتجاه استراتيجى.

وفى هذا الجو، الذى لم يُعْنَ به حتى الآن بما يفى بحقه فى تاريخنا ووجداننا الوطنى، بدأ البحث أو السعى إذن لإيجاد المناهج والسبل. وبدأ عصر العلوم السياسية، وكانت التسمية آنذاك جديدة، تعنى بدراسة التجارب والأنظمة السياسية ابتداء من الغرب، فما أحد أبداً كان يفكر أن السياسة «فن الممكن». يمكن أن تكون «علمًا» له مناهج مثل الميكانيكا والفيزياء وعلم الفلك والتشريح، معظمه آتٍ إلينا من بلاد الغرب. فإن قلنا «نظام»، ورد إلى الذكر أنظمة الإمبراطوريات الغربية العظمى، من روما حتى إنجلترا فى عصر

أنور عبد الملك

المغيب من نهضة شعوب الشرق

فيكتوريا وإن قلنا ثورات فهى بالضرورة، وكيف لا، الثورة الأمريكية والفرنسية والروسية. وإن قلنا «جبهة»... إن قلنا جبهة؟...

إن قلنا جبهة أسرع بعضهم فقالوا: إنها «الجبهة الشعبية»، أى تلك الجبهة بين الأحزاب من الوسط إلى أقصى اليسار التى عارضت صعود القوى المحافظة على شكل الديكتاتوريات الفاشية إبّان أو خلال الحرب العالمية الأخيرة وعلى وجه التخصيص منذ عام ١٩٣٤. حسنا، ولكن هذه «الجبهات الشعبية» Popular Front جزء من الأمة، ولنقل أغلبية محدودة لها من اليمين إلى أقصى اليسار، تترك خارج اللعبة نحو نصف القوى. ونحن هنا فى ظرف آخر، نريد توسيع مفهوم الجبهة. ومن هنا رأى بعضهم أن يقدم فكرة متقدمة عن صيغة الجبهة ألا وهى الجبهة الوطنية National Front تلك التى صاغتها حركات المقاومة فى أوروبا المحتلة، ومضمونها أنها تشمل غالبية القوى المناهضة للاحتلال باستثناء المتعاونين معه والخونة والقطاعات الأكثر رجعية الراضية بوجود الأجنبى الفاشى على أراضى مختلف الأوطان الأوروبية خطوة فى الطريق الصحيح، ولكنها لاتزال بعيدة عن أن تفى بغرض ما كانت حركاتنا الوطنية، على تنوعها، تبغيه.

كان الهدف الأكثر شمولا هو تكوين الجبهة الوطنية المتحدة United national Front، تشمل جميع - نقول «جميع» - وكافة - نقول: «كافة» - القوى السياسية والاجتماعية وكذا المدارس الفكرية على أرض الوطن ما دام أن لها مصلحة ليس فقط فى اقتلاع المستعمر وأعوانه، وإنما لمجرد أنها لاترضى بهذا الوجود، أو تستنكره، أو تفضل عليه - حتى - وجهًا آخر أقل تباعية - أدنى الإيمان. كنا فى حاجة، نعم إلى تعبئة السواد الأعظم من الأمة دون هذه الشرذمة المتعاونة الخائنة، إدراكًا منا لضعف القوى الذاتية، وضخامة المعضلات والتحديات. كنا فى حاجة إلى إدراك أركان تلك الجبهة المتحدة التى دلت التنقيبات الأولى لأجيالنا الشابة فى مختلف أقطار الشرق أنها السبيل الأفضل للخلاص، بل والسبيل الأوحد الذى لولاه لما أمكن كسر الانكسار والإفلات إلى طريق التحرر والاستقلال والتقدم والنهضة.



هكذا كان مخاض الفكر الوطنى المصرى، بكافة أجنحته، وخاصة الجناح الراديكالى الذى منه نبتت الحركة الثورية الوطنية التقدمية فى الأربعينيات، ثم حركة الضباط الأحرار.

كانت هذه الظروف، بإيجاز شديد، إذ أننا لسنا فى مجال الذكريات أو التأملات، وإنما بصدد تقدم رجل فكر وعمل غيّر مسار التاريخ فى هذا القرن الذى نحياه.

ثم تتالت أحداث جسام. وجّه قائد ألمانيا، «أدولف هتلر»، جيوشه الجبارة لسحق الاتحاد السوفيتى فى ٢١ يونية سنة ١٩٤١، مخالفًا بذلك تنبؤات خبراء

الغرب الذين كانوا يتصورون أنه يسعى إلى مجرد إحلال مقام الدول الرأسمالية الإمبريالية المتقدمة، ولم يبق منها آنذاك إلا إنجلترا بعد سحق دول أوروبا الغربية في أسابيع. وعلى بعد، عبر المحيط الأطلسى، الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وقد بدأتا التحرك البطىء للمشاركة في مجهود الحرب. وقد ترتب على توغل الألوية المدرعة والمصفحة الألمانية، المستندة إلى نظرية الحرب الخاطفة لقائدها ومفكرها الجنرال «جودريان»، حتى أبواب موسكو «عاصمة الاتحاد السوفيتى».

فأقامت فى الشمال حصار «لينينجراد»، ثم انطلقت جنوباً لتطويق القلب الروسى، بغية الانطلاق بعد ذلك إلى أواسط آسيا حيث مراكز الثراء والتموين الزراعى والمساحات الشاسعة الدافئة قلبًا لإمبراطورية الهيمنة العالمية الهتلرية الجديدة، التى طالما سعى إليها نابليون من قبله...

عندئذ ـ تحول مجرى الأمور: فقد اهتدى «ستالين» إلى أنه لاخلاص من خلال قيادة الحزب الشيوعى السوفيتى وحده على رأس الجيش الأحمر، وهو يجمع بين يديه منصبى الأمين العام للجنة المركزية من ناحية والقائد الأعلى للقوات المسلحة من ناحية أخرى. كان لابد من السعى إلى صيغة جديدة. فكان أن توجه إلى رئاسة الكنيسة الأرثوذكسية الروسية، أى الكنيسة القومية المسيحية التى صاغت أبجدية اللغة الروسية وأجروميتها ابتداء من إيروشية «كييف» فى مطلع العصر الحديث. ثم إبرام اتفاق معها لإقامة جبهة واسعة تضم الشعب كله، تحت شعار «الحرب الوطنية الكبرى» ـ الوطنية لا «الثورية»، «الوطنية»، أى الحرب التى تجمع بين صفوفها وفى أرجاء الاتحاد السوفيتى كله عموم الشعب الروسى وشعوب الاتحاد السوفيتى دفاعًا عن الوطن، باسم الوطن ولاءً للوطن.

هكذا تجسّدت الوطنية المتحدة على أرض الاتحاد السوفيتى، فى مواجهة جبروت ألمانيا الهتلرية الحربى؛ فى لحظة انهيار مقاومة الجيش الأحمر، وقد بدأت بطاريات المدفعية الثقيلة الألمانية تدك «موسكو» وتحاصر «لينينجراد».

ثم ترددت أخبار كثيرة إلى طلائع الحركات الوطنية التقدمية المصرية، وكذا إلى حركات الثورة التحريرية العربية، خاصة الجزائر. كان المثل الرائد دون أدنى شك ذلك الذى جاءنا من القارة الصينية. سمعنا عن انكسار جيوش الحزب الشيوعى الصينى فى ولايتى المنطقة الجنوبية الشرقية. ثم سمعنا عن ملحمة «المسيرة الطويلة» داخل الصين بقيادة شاب مجهول آنذاك دخل التاريخ باسم «ماوتسى تونج»، ومن حوله نخبة من الضباط الثوريين والنبلاء والعلماء، على رأس جيش من الفلاحين قوامه ١٦٥٠٠٠ رجل، يقصفون بالطيران والمدفعية التى قادها بكل شراسة المارشال «شيانج كى شك» رئيس الصين آنذاك. ثم سمعنا ببطولات هذا الجيش الفلاحى الغريب، وكيف أن أقل من النصف أى نحو ٧٥٠٠٠ من نسائه ورجاله وصلوا منهكين مجردين من كل شىء فى مغارات جبال الصين الوسطى، على وجه التحديد فى منطقة «ينان» Yenan. ثم سمعنا كيف أن هؤلاء استطاعوا أن يتغلبوا على جراحهم، فراحوا يتحالفون مع «شيانج كى شك»، حتى بعد المذبحة التى قضى فيها زعيم الكومنتونج على الجيش الرابع، أى نصف قوات الشيوعيين المسلحة، وذلك باسم «الجبهة الوطنية المتحدة» ضد الغزاة اليابانيين وعملائهم الفاشيين الذين احتلوا آنذاك شمال الصين وقلبها وشرقها أى المناطق الغنية الصناعية والثرية الزراعية. حادثة مذبحة «سيان»، ودوّن «شو إن لاى» الرائد ـ إنقاذاً لوجود الصين متخطيًا بحار

الدماء الشهيدة ـ استراتيجية الإنقاذ عام ١٩٣٦.

تتالت الأحداث، توالت التجارب. بدأت ألوية التحرر الممتزجة بالاشتراكية ترتفع على أراضٍ عدة: كوريا، فيتنام، كمبوتشيا، يوغسلافيا، وبعد ذلك قطاعات من أوروبا الشرقية ثم كوبا.

فى هذا الجو العارم المفعم بالتحديات والمعطيات الجديدة، أدركت طلائع الحركة الثورية المصرية، على وجه التحديد نواة الحركة الشيوعية والتقدمية المصرية، إمكان تحقيق هذا الحلم الذى يشق الطريق إلى الأمام ويصنع التاريخ. كانت «الجبهة الوطنية المتحدة» حلمًا وشعاراً. وأصبحت برنامجاً واقعياً يتحقق تحت بصر وسمع الجميع. وكأن المستحيل أصبح ممكناً...

فهل صحيح أن المستحيل أصبح ممكناً؟

كانت المعضلة على أرض مصر وعالمنا العربى هى فى الجمع بين الطلائع الثورية من ناحية والحليف أو الحلفاء الرئيسيين من ناحية أخرى. وقد رأى بعضهم أن المثل التقليدى يكمن فى تحالف الحركة التقدمية والطلائع الثورية الشبابية مع القطاع الأوسع من أحزاب وتنظيمات ما اصطلح على تسميته بالرأسمالية الوطنية، معتبرين أن ما تعدى هذا يكون من ضروب الحلم. على أن جزءاً آخر تصور ـ صوابا أو خطأ ـ أن الجبهة الوطنية المتحدة لابد وأن تتسع بحيث تشمل السواد الأعظم من الأمة، تشمل ليس فقط الفرعين المحافظ والراديكالى لمدرسة التحديث الليبرالى، أى الرأسمالية الوطنية والحركة التقدمية، وإنما أيضًا الفرعين الرئيسيين المحافظ والراديكالى للمدرسة الإسلامية (ابتداء من «الحزب الوطنى»، و«مصر الفتاة»، ثم «الضباط الأحرار») ، ثم جماهير «الإخوان المسلمون».

بدأ الصراع الأيديولوجى، مصحوباً باجتهادات ميدانية ومحاولات ريادية فى كل اتجاه، كانت هذه مرحلة الثورة والطموحات والتحرك، ولم تكن بحال من الأحوال مرهونة بالجمود المذهبى أو البيروقراطية التنفيذية، جيل كان على موعد مع التاريخ، فتحرك ليلحق بالموعد، وهو لايدرى بطبيعة الأمر كيف سوف يصاغ هذا التاريخ ولا أين كان مكان ومقام وتوقيت هذا الموعد. توجه الحركة واضح. دروبها ومسالكها وتوقيتها مرهون بالحركة ذاتها.

كانت هذه هى اللحظة التاريخية. كانت هذه بوابة مصر المعاصرة.

سوف يتساءل بعضهم بحق: «ما علاقة هذا بأمير سيد سلطان على، الذى تقدمون له اليوم؟».

نقول: إنه فى هذه المرحلة بالذات، أى فى مرحلة سنة ١٩٤٥ - سنة ١٩٥٢، جاءت بعض الأخبار عن أن ما سمى فى الاتحاد السوفيتى «الحرب الوطنية الكبرى» إنما ارتكز فى آسيا الوسطى على حليف عظيم، واسع الانتشار عميق الجذور، يتسم بالطابع الإسلامى تساءلنا: كيف يتصف حليف الحركة الشيوعية بالطابع الإسلامى؟ ونسينا أن معظم حركات التحرر الوطنى والمقاومة فى أوروبا الشعبية على أساس الحلف الوطيد بين الأحزاب الشيوعية الأوروبية والحركات الوطنية ذات الطابع المسيحى الكاثوليكى أو البروتستنتى فى مختلف البلدان، وخاصة فى إيطاليا وفرنسا.

تساءلنا. وتناسينا...

لم يكن هناك جواب شاف. ظل الضباب يحيط بهذا كله - وإن كان التوجه إلى البحث عن هذا الحليف «الغامض» أصبح مطروحاً على الأذهان.

ثم شاءت الظروف أن يضطر كاتب هذه السطور إلى الابتعاد عن أرض الوطن فى نهاية عام ١٩٥٩. وأن يسلك طريق البحث العلمى، مدرساً ثم أستاذاً ثم مديراً للأبحاث فى «المركز القومى للبحث العلمى» فى فرنسا، بقسم الاجتماع، ومن بعده حياة علمية أخرى موازية، وعلى وجه التخصيص فى «جامعة الأمم المتحدة» ومركزها طوكيو عاصمة اليابان.

بدأ العمل العلمى الدائم، المصحوب بالمواكبة السياسية ليلا ونهاراً لتحرك مصر، وفاء للرسالة والوعد والقصد.

وفى ذات يوم، من خلال ندوات بحث «المدرسة العملية للدراسات العليا (القسم السادس)» المعنيّة بالعلوم الاجتماعية وهى التى يطلق عليها الآن مدرسة الدراسات العليا فى العلوم الاجتماعية بباريس. شاءت الظروف أن يتم اللقاء مع رجل طويل القامة، وسيم شامخ البنية، من أصل روسى، بل من قلب روسيا هو الأمير الاستاذ الدكتور «اسكندر بيننجسين» Alexandre Benningesn- كان آنذاك مدير الأبحاث لدراسات روسيا السوفيتية بالمدرسة، وقد سعى هو للتعرف على كاتب هذه السطور ونشأت بيننا علاقة وطيدة، أصبحت حميمة، وكأنه يبحث عن شريك يتمثله فى شخصنا - ونحن لاندرك المقصد. هذا الرجل أمير من سلالة إحدى الأسر الرئيسية لنبلاء روسيا القيصرية، التى اضطرت إلى الهجرة من روسيا بعد ثورة ١٩١٧ الاشتراكية، فجاء هو إلى باريس حيث أنهى مراحل الدكتوراه وأصبح الأستاذ والخبير الأول فى شئون روسيا وكذا الاتحاد السوفيتى فى المرحلة بين الخمسينات والسبعينات.

رأيته يهتم كل الاهتمام بعلاقة الحركة التقدمية المصرية والعربية بالحضارة الإسلامية والحركة الإسلامية. ثم راح يركز فى محاضراته على المسلمين فى روسيا القيصرية ثم الاتحاد السوفيتى واستغربت الأمر، متصوراً أنه يحاول الإساءة (كذا) إلى الاتحاد السوفيتى. ولكن النبرة كانت حميمة وصادقة، وكأنه يخاطب المجهول يخاطب من؟ هل يخاطبنى؟ هل يخاطبنا؟ وكانت جبهة التحرير الوطنية بالجزائر، وعلى رأسها أحمد بن بيلا من المستمعين إليه من بعيد؟ أم أنه يخاطب «الشريك»؟ ولكن من ترى هو هذا الشريك؟

وإذ به تدريجياً يذكر أن أسرته النبيلة العريقة كانت وهى من الأسر المركزية لنبلاء روسيا القيصرية، على مودة وصراع، على عراك ومصاهرة، مع نبلاء التتر فى آسيا الوسطى. وإذ به، هو المتحدث باسمهم فى الخارج، بعكس هذه العروة الوثقى، هذا التلاحم التاريخى بين قطبى الإمبراطورية الروسية القيصرية، ألا وهما: الساحة القومية الروسية حول الكنيسة الروسية. والساحة الشعبية متعددة القوميات الآسيوية الوسطى حول الإسلام الحضارى. ومركزه التتر. حدّثنا طويلا عن أسباب إبعاد التتر من آسيا الوسطى ونفيهم وتفتيتهم بعد الحرب العالمية الثانية، عندما استشعر «ستالين» أنه لم يعد فى حاجة إلى هذا الشريك الجبار على مقربة من مقام السلطة.

إلى أن جاءته شيئًا فشيئًا لحظة التركيز. هؤلاء الحلفاء: من هم؟ وكان الجواب: قائمة من الأسماء طويلة، متنوعة.

قائمة من الأسماء يتصدرها رجل اسمه «سلطان جاليف»، قلت، قلنا: «سلطان»، من؟ التسمية هى «جاليف»، تسمية: من؟ تسمية الحزب الشيوعى للاتحاد السوفيتى، وخاصة الدولية الثالثة (الكومنترن) وقد اعتاد النطق الروسى أن يضع حرف الجيم قبل الألف أو قبل

العين. قال الأمير الاستاذ الدكتور «اسكندر بيننجسين» إنه أمير سيد سلطان على، الشخصية المركزية التى حركت هذه الساحة الشعبية القومية الإسلامية الحضارية الكبرى فى مواكبة وفى حلف وطيد مع القيادة الشيوعية السوفيتية حول «ستالين»، قال: إنه كان المعاون الأول، ثم فى طاقم المعاونين المركزيين لستالين فى صياغة وتنفيذ سياسة السوفيت فى مجال القوميات والانتقال من الصيغة القيصرية إلى الصيغة الاشتراكية. ثم قال: إنه اصطدم بالكومنترن (الدولية الثالثة) أولا ثم بستالين، وأبعد، المرة تلو المرة، حتى ضاعت أخباره...

من هنا بدأنا نمسك بالخيط الرفيع.

توالت الأسئلة - التساؤلات، توالت الجلسات. توالت مؤلفات الأمير للأستاذ «اسكندر بيننجسين» من ١٩٦٠ إلى ١٩٨٣: **الحركات الوطنية عند مسلمى روسيا - السلطان جاليفيه فى «تتارستان»**، رسالة دكتوراه الدولة فى الآداب (١٩٦٠)، ثم **«الصحافة والحركة الوطنية عند مسلمى روسيا قبل ١٩٢٠»**، (١٩٦٤) **«الإسلام فى الاتحاد السوفيتى»** (لندن - نيويورك، ١٩٦٩، ثم باريس، ١٩٦٨) **«خانات القرم فى الأرشيف العثمانى فى توك كابى»** (باريس ١٩٧٨)، **«المسلمون المنسيون»: الإسلام فى الاتحاد السوفيتى»** (باريس ١٩٨١)؛ **«الروس والصينيون قبل ١٩١٧»**، (باريس ١٩٧٤)؛ **«مغامر فى موسكو، الكابتن جاك مارجريت: مذكرات حول الثورة الروسية الأولى ١٩٠٤ - ١٩١٤»**، (باريس ١٩٨٣)؛ ثم **«السلام المنغولى: الهيمنة التتارية أو السلام المنغولى؟** (باريس ١٩٨٣) وأخيراً الكتاب الجامع الشامل المركز الذى جمع فيه خلاصة بحوثه بمعاونة السيدة شانتل لو مرسييه كلكوجيه **«سلطان جاليف - أب الثورة العالمية الثالثة»**؛ صدر فى مجموعة «شخصيات مجهولة فى التاريخ» فى باريس عام ١٩٨٦ - وهو الكتاب الذى يجب أن يكون - فوراً - بين أيدى قراء العربية فى كل مكان.

ماذا يقول «سلطان على»؟

١ - الرسالة الأولى التى تعلو كل رسالة هى: أن **الوحدة التكوينية الرئيسية للفكر والعمل، أى لتغيير مسار التاريخ، وليس فقط الأنظمة**، وكذا لصياغة العالم الجديد هى: الأمة، أى المجتمع القومى ذو العمق التاريخى المحدد. الأمة - لا الطبقة. من أين جاءت له هذه الرسالة؟ من إدراك بسيط مارسناه أيضًا فى الجيل نفسه ولانزال - ولكن معظمنا تردد حتى الآن فى الاعتراف به، ألا وهو: أن الطبقة العاملة فى الدول الرأسمالية المتقدمة. ومعظمها فى العالم الغربى الأوروبى - الأمريكى، جزء لايتجزأ من التكوين المستفيد من نظام الهيمنة الغربية، وإن كانت - وكيف لا؟ - على صراع مع القلة الرأسمالية المستغلة. جزء تكوينى، لأن الطبقة العاملة فى الدول الرأسمالية الغربية تفيد من فتات المائدة: أنظمة التأمين الاجتماعى، والصحى، والتعليم المجانى أو التعليم المتقدم، وشبكة المواصلات، والسكن اللائق - كل هذه المعطيات الأساسية لحياة عصرية ما كان لها أن تنتشر بين صفوف مئات الملايين من العاملين فى المدن والقرى، فى الصناعة والزراعة والتجارة فى العالم الغربى إلا ابتداءً من تراكم «فائض القيمة التاريخى، Historical surplus value المماثل، وهو النتاج، المحصلة الرئيسية للهيمنة الغربية المبنية على استغلال وسلب ونهب حضارات وثقافات وقوميات ومجتمعات وشعوب القارات الثلاث، آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. وبالتالى، لايمكن أن تلعب طبقة معينة، أيا كانت، دور الطبقة الرئيسية، أو القوى الضاربة الأساسية، فى عملية التغيير، ولا فى عملية الاستمرارية والتثبيت - عدنا من عملية تغيير العالم وصياغة العالم الجديد.

لابد من البحث عن عنصر أكثر فعالية وأكثر استقراراً وأعمق جذوراً، ألا وهو المجتمع القومى، الأمة بمعنى الكلمة التى منحها العديد من مفكرى الشرق، ومنهم «سلطان على» المقام الأول فى التحدى والعمل السياسى.

٢ - الرسالة الثانية: أن مجموع الطبقات العاملة والحركات العمالية فى الدول الصناعية الرأسمالية الغربية المتقدمة تمثل عنصراً مهمًا فى الصراع مع النظام الرأسمالى العالمى، وتضعف منه إلى حد ما، كما حدث، مثلا أثناء قيام الجبهات الشعبية ضد الفاشية فى أوروبا ولكنها لم تكن، وما كان لها أن تكون أبداً العنصر الرئيسى للقضاء على هذا النظام. ومن هنا، أصبح لزامًا على الباحث أن يتجه بالنظر إلى العنصر الحركى الفعال على المستوى العالمى. وهو، عند «أمير سلطان على»، **الجماهير الواسعة من مسلمى الشرق المضطهدين على أيدى الاستعمار الغربى**. الشىء المهم فى هذا التحديد هو: الجمع بين الاضطهاد و«الإطار الإسلامى». إن واقع الأمر يحدد، فعلا، أن الغالبية العظمى للشعوب، والكادحين، والفقراء، فى القارات الثلاث الذين يعانون من هيمنة الغرب الإمبريالية هم بالفعل الفلاحون والعمال وصغار القوم، «الناس اللى تحت»، فى دائرة الحضارة الإسلامية الآسيوية - الأفريقية، من بحار الصين إلى المغرب، من شرق أوروبا إلى أدغال أفريقيا السوداء. ليسوا هم وحدهم الذين يعانون، فهناك مئات الملايين فى جنوب آسيا، وكان بالأمس مثل هذه

الأعداد فى الصين قبل الثورة، والوثبة والنهضة، وهناك أعداد أقل فى أمريكا الوسطى والجنوبية المنعوتة باللاتينية ولكنها القوى الرئيسية فى المنطقة المركزية الأوروبية - الآسيوية للهيمنة الغربية الإمبريالية هى هذه الجماهير الواسعة من المضطهدين فى الأرض، وكلهم ينتمون إلى إطار الحضارة الإسلامية، وعند «سلطان على» أن هذه الجماهير، دون غيرها، أى جماهير المضطهدين فى القارات الثلاث - حول النواة الإسلامية - **هى صاحبة المصلحة الأولى فى تغيير العالم**، فى وضع حد للظلم السياسى والاجتماعى والثقافى، فى صياغة عالم جديد. وبالتالى على القيادات الشيوعية فى كل مكان، وعلى القيادة المركزية (للدولية الثالثة) (الكومنترن) آنذاك أن تغير من رسالتها التوجيهية. وأن تنقل مركز الثقل من الطبقة العاملة العالمية إلى جماهير المسلمين المضطهدين فى الشرق.

٣ - الرسالة الثالثة: **أن الجمع بين القوى الضاربة الشعبية والإطار القومى يتم من خلال رابطة الحضارة** التى تجمع بينها، ألا وهى الحضارة الإسلامية، الحضارة أى الإطار الأوسع للإيمانية، والقيم الروحية والأخلاقية التى تحيط بها، بحيث تقدم نمطاً أقرب إلى مفهوم المشاركة الشعبية تجاه السيادة الشعبية، عبر مفاهيم «الشورى»، «والأمة»، و «والعدالة الاجتماعية»، «والعدل أساس للملك».

الشىء الغريب، الشىء الملفت للأنظار حقيقة، أن فكر «أمير سيد سلطان على» لا نكاد نعرفه إلا من بعض الشتات المتفرقة. وقد أثبت إسكندر بينتجسين فى دراساته العميقة المتتالية أن معظم كتابات «سلطان على» لا وجود لها فى أرشيف الحزب الشيوعى للاتحاد السوفيتى ولا فى أرشيف الدولة السوفيتية، ولا فى أرشيف الدولية الثالثة «الكومنترن»؛ وأن ما تبقى منها فقرات، أو مقالات نادرة، أو مقاطع من المداخلات فى مؤتمرات الحزب السوفيتى والدولية الثالثة - أو أجزاء من كتابات لم تكتمل.

شىء غريب . شىء غريب حقًا... لاحظ إسكندر بينتجسين «أن معظم كتابات، إن لم يكن كلها، لزعماء المعارضات المتتالية من المثقفين والمفكرين والكوادر السياسية للحزب الشيوعى السوفيتى والدولية الثالثة (الكومنترن) الذين تمت محاكمتهم وإعدامهم على أيدى القيادة الستالينية - وذكر منها أمثال «تروتسكى»، و«زينوفيف»، «وكامينيف»، «وراديك»، ثم «بوخارين»، «وتوخاتشفيسكى»، - موجودة ومتوفرة فى الأرشيف بشكل كامل، أو يكاد. ومعنى ذلك، والتعليق هنا «لإسكندر بينتجسين»، أن هذه الكتابات لكبار المعارضين لم تتبد على صورة المتحدى الأول للتوجه العام للقيادة السوفيتية أو القيادة الدولية الثالثة (الكومنترن) . هذا مع العلم أن الضربات المتتالية التى وجهها «ستالين» فى عمليات التطهير أصابت فى المقام الأول هذا الكادر القيادى الفكرى بالذات، والغالبية المطلقة من المثقفين والكادر السياسى اليهودى الأصل، وكان قطاع من روسيا وبولندا ودول البلطيق هو الذى صنع الرابطة اليهودية الـ «بوند» bund التى استمرت على شكل اليسار الصهيونى حتى عصرنا - كادر الدولة الصهيونية العنصرية المحتلة . الضرب المقصّف يهوى بالرءوس - وإنما الكتابات قائمة وهى الآن متواردة فى جميع لغات الغرب والشرق - بما فى ذلك عالمنا العربى، ابتداء من بيروت، بل وإن نشراتها وطبعاتها تتوالى. وكذا الكتابات، والمحاولات، ورسائل الماجيستير والدكتوراه بالمئات، نعم بالمئات، فى عموم جامعات الغرب، بينما الرءوس السياسية صعقت، أمام الفكر الليبرالى، وقيم السوق، خاصة بعد أزمة اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية وزوالها، شكلا، عام ١٩٩١.

ما الذى إذن كان يمثله «سلطان على»، فكراً وعملا، لكى يستحق هذا الدفن بكل معانى الكلمة «الدفن»؟ من حيث الآثار، الدفن من حيث السمعة، الدفن من حيث السيرة، الدفن من حيث الوجود؟ نتصفح مجلدات، الموسوعات الكبرى العالمية: «إنسكلوبيديا بريتانيا»، «الانسيكلوبيديا الدورية للعلوم الاجتماعية، انسيكلوبيديا الإسلام»، «انسكلوبيديا يونيفرساليس» لاذكر للاسم، لاذكر للكتابات، لاذكر للأفكار، لا ذكر للنشاط السياسى لا ذكر للوجود. لم يكن «أمير سيد سلطان على» من بين تعداد البشر فى هذا القرن.

حتى الصور، ما لم ينقذ الأمير الأستاذ «إسكندر بينتجسين» صورة واحدة نشرها على صدر الطبعة الفرنسية لكتابه، لما أدركنا معالم الرجل، العيون الثاقبة الثابتة، البنية القوية، الاتزان والشموخ. الإصرار.. الأمير السيد.

٤ - ومن هنا جاءت الرسالة الرابعة، الختامية، لتعاليم «أمير سيد سلطان على»، هى بيت القصيد، مفتاح الغموض. تقول الرسالة الرابعة: **إن مفتاح تغيير العالم مقامه الآن بين أيدى الشرق، بين أيدى شعوب الشرق.** هى الطليعة . هى الريادة، هى صاحبة المصلحة، هى التى سوف تدفع عجلة التاريخ إلى التغيير الشامل الذى سيصيب أيضًا قلب العالم الغربى الإمبريالى المهيمن، فى سلسلة من الثورات الاجتماعية والقومية والفكرية. «ريح الشرق» - نصف قرن قبل أن يصبح شعاراً فى كتابات الرئيس «ماوتسى تونج» بعد «ينان».. إن ريح الشرق سوف «تتغلب على ريح الغرب».

«ريح الشرق» إذن، أى: إنكار الدور الرائد القيادى الذى يرى الغرب الحضارى أنه، وحده دون غيره، أهل به، هو الذى جلب على «أمير سيد سلطان على» هذا السخط وذلك الحقد والتنكر. لا لأنه «مسلم». لا لأنه «خارج» أو «منحرف» عن الخط العام. لا لأنه من «النبلاء الثوريين». وإنما - وهذا بيت القصيد - لأنه رائد نهضة شعوب الشرق. أحد الرواد الأوائل. ولكنه - على عكس جميع الرواد المواكبين والتالين له - هو الرئد المغيب، الذى لا أثر له، ولا سلالة، بل ولا قبراً معروفاً.

من هنا كانت مكانة، العمل الجليل الذى وهب الأمير الأستاذ الدكتور «اسكندر بيننجسين» حياته العلمية لإنجازه، ألا وهو: إحياء دور مسلمى الامبراطورية القيصرية والاتحاد السوفييتى السابق، وإبراز دورهم القيادى فى زلزلة العالم الغربى، وكذا تقديم الرائد المغيب لإرادة شعوب الشرق، «أمير سيد سلطان على»، إلى الرأى العام العالمى، نحيّى هنا هذا العمل التاريخى، نحيّى هنا العمل النبيل الذى حمل هذه الرسالة وجعلنا نمسك بمفاتيح المستقبل.

هل ندقق النظر، ختاماً لهذا العرض المقتضب؟

لقد جمع «أمير سيد سلطان على» فى **جبهة وطنية متحدة - قبل صياغة هذا التعبير - الجماهير الشعبية العارمة المتحركة فى إطار العالم الإسلامى من ناحية بالتوجه الاشتراكى الثورى المتمثل فى ثورة ١٩١٧ وماتلاها من ناحية أخرى.**

هنا يجب التدقيق.

النقطة الأولى التى لابد أن نلتفت إليها: أن إدراك انتقال مركز الثقل من الحركات الشعبية والتقدمية الغربية إلى شعوب الشرق، إلى الشرق الحضارى، فى عملية تغيير العالم، يعود إلى «أمير سيد سلطان على» دون منازع. والمهم، إذ نتفحص كتابته والتحليلات المتباينة المتشابكة المعنية بها، أن ندرك: أن هذه الدعوة صدرت من قلب جهاز التنظيم الشيوعى العالمى، وكذا السوفيتى، ولم تصدر من أى قطاع آخر لهذا التنظيم، فى الغرب مثلا. وكذا فإنها لم تصدر من أى من قطاعات العالم الإسلامى أو ما يسمى بعالم الجنوب أو العالم الثالث. ومعنى ذلك أن الشحنة الفكرية والسياسية الرائدة المتمثلة فى الطلائع الاشتراكية للحركة الشعبية فى التاريخ المعاصر هى التى مكنت هذا الرائد المعلم أن يتحرك إلى مستوى أكثر رقيًا فى إدراك معانى التقدم الإنسانى، وعلى وجه التحديد تغيير العالم - وليس العكس. لم نسمع مثلا، مثل هذه الدعوة أو ما يوازيها تأثيراً من قطاع العالم الأوروبى - الأمريكى المسيحى، ولا من الدائرة البوذية/ الآسيوية مثلا إلى أن تفردت دائرة الحضارة الصينية، ابتداء من جذورها «التاوية» Taoist على وجه التخصيص أكثر من الرافد الكونفو شيوسى العظيم، أن تصبح منطلقاً لدعوة الصين المتمثلة فى فكر «ماوتسى تونج» ثم «دينج هيساو بنج» فى عصرنا.

النقطة الثانية تكمن فى موضوع التلاقى، موضوع «الجبهة الوطنية المتحدة»، ذلك أن الدعوة التى كان «سلطان على» الرائد الأول لها، والتى تمثلت فيما بعد، وخاصة ابتداء من أرض مصر والصين على تباعدهما، على شكل «الجبهة الوطنية المتحدة»، منحت دائماً البعد القومى - الثقافى - الحضارى مكانة عظيمة الأهمية فى تشكيل الفكر وصياغة دورب العمل، أى الاستراتيجية والتكتيك. الإسلام الذى يعنيه «أمير سيد سلطان على» إنما هو، على وجه التحديد، «الإسلام الحضارى» الذى يجمع مئات الملايين من المضطهدين فى الأرض، لا «الإسلام السياسى»، وهى التسمية التى أطلقناها عام ١٩٧٨ على ثورة إيران المظفرة آنذاك. التفرقة مهمة، جديرة بالانتباه. ذلك أن دعوة «الجبهة الوطنية المتحدة» انتقلت فى مطلع الستينيات إلى أرض أوروبا، فى قلبها المسيحى، أى فى إيطاليا، إذ درس الحزب الشيوعى الإيطالى آنذاك، تجربة الأحزاب الشيوعية فى الشرق، تجربة الحركة التقدمية المصرية - مع ثورة مصر الوطنية بقيادة جمال عبد الناصر على وجه التخصيص وقد ترتب على ذلك توجه الحزب بقيادة «تولياتى» و«نابيستا وخاصة برلينجوير» إلى تقديم استراتيجية المهادنة التاريخية، أى «الجبهة الوطنية المتحدة» مع الجماهير المسيحية الكاثوليكية فى إيطاليا نمطاً جديداً لحكم هذا البلد الشقيق، بدلا من الصيغة التقليدية، صيغة «الجبهة الشعبية» التى تجمع بين الحزب الشيوعى والحزب الاشتراكى، وقد ظهر الآن أن هذا الأخير قناع للتحرك الصهيونى فى قلب أوروبا كما هو معلوم للخبراء، وقد بدأ ينتشر هذا الإدراك لجمهور محدود من الطلائع السياسية عبر الإعلام المعاصر.

الإسلام الحضارى، الحضارة المسيحية وفلسفات الشرق الآسيوى الكبرى يداً فى يد مع الحركة الشعبية التقدمية الاشتراكية الوطنية بوصفه النمط الرئيسى لشق الطريق نحو الاستقلال، التحرر، العدالة الاجتماعية، الاشتراكية، النهضة الحضارية. ليس من المهم أن نصطدم بالتسميات، فهناك من ينتفض إذ يسمع كلمة الاشتراكية، ولا نقول الشيوعية، وهناك من يرفض دعوة تشارك فيها مفاهيم «الإسلام» أو «المسيحية». وكان كل ما هو تكوينى مرفوض لأنه «تكوينى». وكان الثورى مرفوضاً لأنه «ثورى». وكان عالم «الواقع» «مرفوضا باسم العالم

«الأيديولوجى»، أى التصور الأسطورى لعالم لا وجود له فى واقع الأمر - مما يؤدى إلى سد الطريق أمام التحرك الآنى والمستقبلى الفعال الممكن - «إنهاء التاريخ» فى مرحلة تغيير العالم وصياغة العالم الجديد.

ماذا يعنى هذا الكتاب؟ ماذا تعنى سيرة «أمير سلطان على»؟ ماذا تعنى رسائله الفكرية - وقد حاولنا هنا الإيجاز فى التقديم إليها؟

الموضوع ليس آنيًا، أو استراتيجيًا مستقبليًا وسيط المقام. وإنما هو حقيقة، موضوع تغيير العالم وصياغة الفكر الاجتماعى ذات المضمون الحضارى الذى لابد وأن يواكب ذلك التغيير وتلك الصياغة ذات الأبعاد غير المدركة، عملية الجدلية التاريخية على أرقى مستوياتها وأصعب صورها. ولكنها، دون أدنى شك، عملية صياغة المستقبل - دون ترديد الشعارات الجامدة، المكتبية، سلفية كانت أو طوباوية.

لقد دفنت الأجهزة التى تُدعى الأممية الصهيونية، دفنت دفنا كتابات وذكرى الرائد العالم «الأمير سيد سلطان على»، ولكن حركة التاريخ، ابتداء من نهضة شعوب الشرق، بدأت ترفع اليوم اسمه، علمًا بين الأعلام، رائداً بين الرواد. وإن اتصف، مع الحزن الشديد، بصفة العلم المُغيَّب، الذى ظنوا أنه سوف يذهب ولايعود شأنه فى ذلك شأن أمير الآلاى «محمد عبيد» القائد الشهيد لمعركة التل الكبير وقد فتت جيش العدو جسده الطاهر بالسيوف، ولاقبر له، ولا سلالة.

شاءت الظروف، والظروف تشاء، أن يدخل العالم مرحلة التغيير، وأن يتصدى المفكرون والساسة إلى مسائل صياغة العالم الجديد.

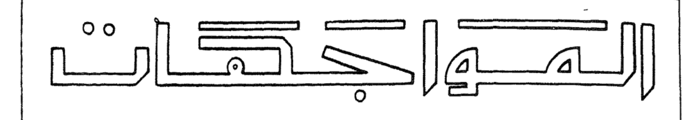
شاءت الظروف، والظروف تشاء، أن يقف على ضفة العالم الغربى أمير نبيل وعالم جليل رأى أن يوقف حياته لبحث هذا الرائد المغيب الذى نقدم له اليوم بكل احترام وإجلال. شاءت الظروف، والظروف تشاء، أن تكون مصر المحروسة أرضًا لأول تجربة فى اتجاه الدعوة إلى إقامة تلك الجبهة الوطنية المتحدة فى الأربعينيات خاصة، حول عام ١٩٤٦ المحورى، حول «شهدى عطية الشافعى» و«اللجنة الوطنية للعمال والطلاب»، بينما بدأت تتحرك جحافل جيش تحرير الصين من «ينان» إلى بكين بعد ملحمة المسيرة الطويلة ومأساة المنفى سبع سنوات فى مغارات الجبال الضائعة.

شاءت الظروف والظروف تشاء، أن يتعرف شعب مصر وعالمنا العربى أخيراً وليس آخراً على شقيقه رفيع المقام، الشهيد، النبيل الرائد المغيَّب.. نعم لنهضة شعوب الشرق: «أمير سيد سلطان على» بعد طول تغييب.

لقد آن الآوان لأن نقرأ له بكل احترام وإجلال ومحبة. واجبنا أن نتعمق فى دراسة رسالته، أن نطورها، أن ندخلها عالمنا العقلى المعرفى. فهو رافد تكوينى رئيسى لصياغة العالم الجديد الذى سوف تحتل فيه حضارتنا الحية مكانة بارزة، يداً فى يد مع الحركات الشعبية التحررية فى شتى أركان الجنوب المظلوم، وفى وئام أيضًا مع القطاع المتسنير صاحب التوجه الإيجابى لشعوب الحضارة الغربية حول قلبها فى القارة الأوروبية.

فهل نعتبر؟ ■





الأقباط

الوطن الحضارة الإسلام

الأقـــــبـــــاط

الـوطـن . . الحـــــضــــارة . .

تطمح هذه المجموعة من الاجتهادات إلى مناقشة وحدة الشعب المصرى فى مواجهة الدعاوى القائلة بضرورة الاهتمام بحقوق الأقليات .

ونحن ندرك أن للأقليات العرقية واللغوية والقومية حقوقا ، هى جزء جوهرى من حقوق الإنسان عمومًا . وندرك فى الوقت نفسه أن أقباط مصر ليسوا أقلية بهذه المعانى ، وإنما هم أقلية عددية من زاوية الانتماء الدينى فقط .

وندرك كذلك أن الإطار الأمثل لمواجهة مشكلات حقوق الأقليات هو الديمقراطية التى تتيح حقوقا متساوية للجميع فى ظل حق المواطنة .

ولكننا نعلم أن طرح أية مشكلة وطنية لها سياق ، فنحن نرفض حل المشكلة الكردية مثلا على أساس تقسيم الوطن العراقى ، كما نرفض حل المشكلة الجنوبية فى السودان على أساس دينى أو طائفى ، وإنما فى إطار وحدة الأراضى السودانية تحت مظلة نظام ديمقراطى .

ولا ننكر أن للأقباط مشكلات كالشباب والنساء والفقراء وأهل الصعيد . وقد رفض الأقباط منذ أكثر من سبعين عاما أية حماية دولية لحقوقهم ، كما رفضوا فى صياغة دستور ١٩٢٣ أى «تمثيل نسبى» فى البرلمان أو الحكومة أو الوظائف .

وأعاد الأقباط استنكارهم لأى تدخل أجنبى - باسم إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات - فى شئون وطنهم ، استنكارًا رسميا من الكنيسة وشعبيا من أهم رموزهم عام ١٩٩٤ حين تفجرت مسألة «مؤتمر حقوق الأقليات» الذى دعا إليه أحد مراكز الأبحاث المحلية وإحدى المؤسسات الإنجليزية .

لذلك كان التفكير فى هذا الملف حول الثوابت الوطنية لموقف الأقباط والرؤى المتعددة لهمومهم فى إطار وحدة الشعب المصرى وهمومه .

وقد شارك فى تحرير هذا المحور مجموعة من الكتاب والسياسيين المتخصصين فى الشأن الوطنى مسلمين ومسيحيين ، من زوايا مختلفة واجتهادات متباينة .

وسوف ترحب «القاهرة» بأى حوار موضوعى حول القضايا المطروحة ، بالنشر فى أعدادها المقبلة .

التحرير


الإسلام

الأقباط
الوطن
الحضارة
الإسلام

هذا الكتاب ... وهذا المؤتمر

قراءة علمية متأنية فى كتاب يمثل إشكالية ثقافية وفكرية، هى الإثنية والأقلية في المجتمعات العربية، ورؤية لموتمر أثار كثيرًا من الجدل حول زمان ومكان انعقاده. وهذه مداخلة أيضا تفند بعض الآراء التى وردت فى الكتاب حول مفهوم الأقلية وكيف يرى الكاتب أن الكتاب قد جانبه الصواب في وصف الأقباط بأنهم أقلية فى المجتمع المصرى.

سعد الدين إبراهيم

القصة ...

فالكتاب المقصود هو «الملل والنحل والأعراق - همـوم الأقليات فى الوطن العربي»، [1] والمؤلف هو سعد الدين إبراهيم، أستاذ علم الاجتماع السياسى بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، ورئيس مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية.

يروى المؤلف قصة الكتاب فى الصفحات الأولى منه، يقول: «كان مفروضا أن يظهر هذا الكتاب عام ١٩٨٦ عن مركز دراسات الوحدة العربية. فقد كنت قد انتهيت من مخطوطته فى ١٩٨٥/١٢/٣١ . ولكن حرص - أو تردد - المركز المذكور فى نشر كتاب فى هذا الموضوع الحساس، دفع القائمين عليه إلى المبالغة فى مراجعته وتحكيم المخطوطة. فقد استغرقت عملية التحكيم ما يزيد على أربع سنوات، قرأ المخطوطة فيها أكثر من ثلاثين محكما - فقد توخى مركز دراسات الوحدة العربية أن يرسل الفصل الخاص بكل أقلية أو جماعة عرقية أو دينية إلى ثلاثة محكمين : أحدهم من أبناء الجماعة موضوع البحث، والثانى من أبناء الأغلبية، والثالث من المحايدين. فمثلا الفصل

وليم سليمان قلادة

ومـــا بعـــدهمـــا ...

الخاص بلبنان، والذى يتعرض للطوائف الست الرئيسية قرأه ثمانية عشر محكماً، وهكذا»(٢) .

وفى هذا المجال، أرسل خير الدين حسيب مدير عام مركز دراسات الوحدة العربية إلى كاتب هذه الدراسة الفصل الخاص بالأقباط وذلك فى ١٩٨٦/٥/١٣ وكعادته فى الالتزام بالمنهج العلمى الدقيق، أرسل مع نص هذا الفصل الفهرس الكامل للكتاب، مع مقدمته، وخاتمته.

هذا الفصل قام بتحريره أبو سيف يوسف. ولقد أجبت على هذا الخطاب فى حينه. وجاء فى ردى: «أود بداية أن أثنى على الجهد الذى بذل فى الفصل الخاص بالأقباط - ليس وحسب فيما يتعلق بالمعلومات التى وردت به، وهى مهمة وغزيرة وفيها شمول، ولكن أيضًا فى «الفرضيات» التى مضت على أساسها الدراسة والتى تضمنتها المقدمة فى إيجاز محكم. وبناء عليها جرى تقسيم الدراسة إلى خمسة فصول. ولقد عبرت هذه الفرضيات عن نظرة صائبة للواقع المصرى والوحدة التى تمت بين مكوناته والتوجه المستقبلى الذى يحقق تقدمه فى هذا المجال».

ثم أبديت ملاحظاتى على الفصل، وبعد ذلك قلت: «إن «حالة» قبط مصر تمثل نموذجًا فريداً - ليس فقط على مستوى الوطن العربى، ولكن أيضًا على النطاق العالمى. وإننى أوافق الكاتب تماما على قوله: «إن القبط لا يدخلون فى التعريفات المتداولة فى الدراسات السوسيولوچية الغربية عن الأقلية، ولذلك فإن محاولة إقحام بعض المفاهيم النظرية فى الدراسة لابد وأن يؤدى إلى إقامة حواجز تحول دون الرؤية الدقيقة والصادقة للحالة التى ندرسها».

ثم أضفت:

على أن أخطر ما تتضمنه الدراسة هو ما جاء فى خاتمتها العامة - الفصل التاسع فالمؤلف (سعد الدين إبراهيم) يقدم فى الفقرة (هـ) ما يراه نحو مواجهة جادة للمسألة الإثنية: الدولة الاتحادية الديمقراطية (ص٤٦) . «فالمبدآن الحاكمان فى الصياغة التى نقترحها هنا هما مبدأ «الاتحادية» و«الديمقراطية» كإطار عام لمواجهة المسألة الإثنية. فمن شأن هذين المبدئين أن يوازنا بين حقوق الأغلبية وحقوق الأقليات - سواء على مستوى القطر العربى الواحد، أو على مستوى الوطن العربى الواحد». ويشرح الكاتب مبدأ الاتحادية أو الفدرالية بأنه ينطوى على الاعتراف بحقيقة التعددية والخصوصية القطرية والإقليمية والجهوية (ص٤٦ و٤٨) ولديه أن الفدرالية فى الوقت نفسه صيغة فعالة لتوحيد الأقطار العربية التى تتوق شعوبها إلى الوحدة (ص٥٠) ويفيض المؤلف فى مزايا هذا المبدأ على الصعيد القومى.

ثم إنه حين يتحدث عن الديمقراطية يقدم بعض آليات العملية من خلال التنظيم الأفقى أو العمودى كجماعة إثنية مثلما صنع اليهود فى أمريكا (ص٥٢) ويطرح فى هذا المجال التعارض بين الهوية الإثنية والهوية الوطنية. ليختم قوله بأن الفدرالية والديمقراطية لا تكفلان المواجهة الخلاقة للمسألة الإثنية، أو كل ما يتفرع عنها من معضلات فقط، ولكنهما يكفلان أيضا مواجهة كل التحديات الكبرى التى تواجه عرب اليوم وعرب الغد (ص٥٥) .

ولست أدرى ما إذا كان هذا الرأى يمثل تنازلات فى تاريخ الفكر الوطنى والقومى. كما أننى لا أستطيع التنبؤ بما يؤدى إليه البدء فى تطبيق «الفدرالية» فى مختلف أقطار الوطن العربى. وما هو الحد الأدنى لما يسمى بالجماعة

«الإثنية»...؟ كما أنه لا يمكن التعرف مقدماً على الحد المقبول من العلاقات فى إطار الجماعة الفدرالية...

ويثور التساؤل حول واقعية ما تكسبه حركة الوحدة العربية إذ تصبح - فى رؤيا الكاتب - مشابهة للوحدة القطرية الفدرالية...

ألا يجوز القول بأن ما تكسبه الوحدة القومية بهذا الطرح النظرى يكون على حساب الوحدة الوطنية الداخلية...

مهما يكن من أمر بشأن الإجابة على هذه التساؤلات بالنسبة لجنوب السودان أو الوضع فى لبنان...

إلا أن الشىء المؤكد والذى لا يمكن المساومة فيه - نظرياً أو عملياً - هو أن تستبعد مصر نهائياً من الدخول ضمن هذا الإطار. إن طبيعتها الجغرافية - أرضاً ونهراً، ووحدة شعبها العرقية، وتاريخ دولتها المركزية، والحياة المشتركة بين سكانها فى جميع المجالات، ونسقها الثقافى والحضارى الموروث... وغير ذلك من عشرات العوامل، يجعل إدراجها فى إطار هذا الاقتراح : الفدرالية والديمقراطية، نوعاً من الاستسلام للانهيار الشامل، وتنازلا أمام ظروف عارضة معروفة أسبابها الداخلية والخارجية، وقبولا بتطبيق حل مستحيل...

وإذا كان التعميم يمثل بالنسبة للباحث تقدماً نظرياً - فإن سلامة التعميم تتوقف على مدى اتساق النظرية العامة مع معطيات الحالات الخاصة.

وفى رأيى أنه فى حالة إبقاء الخاتمة بحلها المطروح، فإنه يتعين استبعاد الأقباط من الدراسة كلية. ويشار إليهم فى المقدمة على أنهم حالة «خاصة» تمثل نموذجاً فريداً يحتاج إلى تحليل خاص يتفق ومعطياته.

الأقباط
الوطن
الحضارة
الإسلام



وقد أخذ خير الدين حسيب بالرأى الذى طرحته، فأصدر مركز دراسات الوحدة الفصل المذكور فى كتاب مستقل[٣] .

ويواصل سعد الدين إبراهيم رواية قصة الكتاب:

«وحينما انتهت عملية التحكيم بعد طول عناء وانتظار، وجد الكاتب تضاربا شديدا فى آراء المحكمين.... لذلك آثرت أن أبقى على مضمون الدراسة وما ورد فيها من اجتهادات الكاتب على ما هى عليه دون تغيير أو تعديل يذكران. ولما كان مركز دراسات الوحدة العربية حريصا بدوره على الحيادية الكاملة، وهو أمر مستحيل، فقد قرر القائمون على شئونه الاعتذار عن نشر المخطوطة فى صيف ١٩٩٢، أى بعد أكثر من ست سنوات من استلام أصولها (١٩٨٦/١/١)».

وهكذا ظهر الكتاب فى ١٩٩٤/١/١.

●●●

وينقسم الكتاب إلى ثلاثة أجزاء، تضم عشرة فصول. جعل المؤلف الجزء الأول «إطلالة نظرية» أوضح فيها مفهوم الجماعة الإثنية ومفهوم الجماعة الأقلية مع تصنيف الجماعة الإثنية.

وفى الجزء الثانى بين المؤلف «الأقليات والطوائف فى الوطن العربى» فأوضح فى الفصل الثانى «الخارطة الإثنية للوطن العربى» وقدم فى الفصل الثالث «المسح الإثنى للأقطار العربية».

والجزء الثالث هو أطول أجزاء الكتاب وهو يتابع «الأقليات والطوائف الرئيسية»، وجاء فى خمسة فصول من الثالث إلى الثامن، وخصص لكل أقلية فصلا - كما يلى على التتابع: البربر، الأكراد، جنوب السودان، الأقباط، لبنان.

والجزء الرابع هو «الخاتمة» قدم المؤلف فى الفصل التاسع «معضلات المسألة العرقية» وفى الفصل العاشر «نحو مواجهة جادة لمسألة الأقليات».

●●●

الأقلية - الإثنية

يبدأ الكاتب مقولاته، فيذكر أنه «رغم أن أكثر، من ٨٥ فى المائة[٤] من سكان الوطن العربى يكونون مجموعة متجانسة لغويا ودينيا وثقافيا، إلا أنه توجد عدة تكوينات بشرية عرقية (إثنية) تختلف عن هذه المجموعة العربية الرئيسية سواء فى الدين أو اللغة أو الثقافة أو السلالة».

وأضاف فى الهامش : «كلمتا «عرق - إثنية» تستخدمان كمترادفين فى هذا الكتاب»[٥] ولديه أن «مفهوم الأقليات فى سياق هذا البحث يعنى: أية مجموعة بشرية تختلف عن الأغلبية فى واحد أو أكثر من المتغيرات التالية: الدين أو اللغة أو الثقافة أو السلالة»[٦] .

ويفصل المؤلف نظريته، فيقول إن «ملاحظة التميز فى هذه الصفة أو الصفات المشتركة فى أفراد جماعة معينة وتباينها عن جماعات بشرية أخرى، ينطوى على عنصر ذاتى وعلى عنصر موضوعى» ويشرح كلا من هذين العنصرين؛ «العنصر الموضوعى هو

وجود الاختلاف أو التباين بالفعل فى أى من المتغيرات المذكورة أعلاه (اللغة، أو الدين، أو الثقافة، أو الأصل القومى أو المكانى، أو السمات الفيزيقية)، وعلى أساس هذا العنصر تكون عضوية الجماعة الإثنية غير إرادية، لذلك عادة ما يطلق على هذه الصفات الإثنية اسم «السمات الإرثية»(٧) . «أما العنصر الذاتى فهو إدراك أفراد الجماعة وإدراك الجماعات الأخرى القريبة منها لهذا التباين والاختلاف، وهو ما يؤدى إلى الشعور بالانتماء إلى جماعة معينة فى مواجهة الجماعات الأخرى»(٨) .

ويبرز الكاتب أهمية العنصر الذاتى فيقول: إنه «المهم من وجهة نظر التفاعل والعلاقات بين الجماعات الإثنية ليس هو عناصر التباين الموضوعية أو درجة تفاوتها بل ما يترتب عليها من حدة فى الإدراكات الذاتية، ومن مواقف واتجاهات اجتماعية ـ سياسية، وانعكاس كل ذلك ـ فى أنماط السلوك والعلاقات تجاه الجماعات الإثنية الأخرى المجاورة لها أو المتفاعلة معها. فقد يكون الاختلاف الموضوعى فى أى من المتغيرات الإثنية كبيرا، ولكن أفراد الجماعات المتفاعلة أو المتجاورة لا يضفون على هذا الاختلاف أهمية تذكر، ولا يرتبون عليه نتائج موقفية أو سلوكية ذات بال. ويمكن أن يكون العكس صحيحا»(٧) .

ولدى الكاتب أن التناسب فى قيمة كل من العنصرين، والتفاعل بينهما متغيران، فقد «تتفاوت درجات كل من العنصرين الموضوعى والذاتى من موقف إلى آخر، ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى»(٨) .

.. كذلك قد يأخذ أحد المتغيرات الإثنية أهمية قصوى فى مرحلة تاريخية معنية، وتتضاءل أهمية المتغير نفسه فى مرحلة تاريخية أخرى بين الجماعات نفسها فى المجتمع نفسه أو فى الرقعة الجغرافية نفسها»(٧) .

وطبقا لما يقرره المؤلف، فإن للعنصر الذاتى أسبابا مستقلة مختلفة عن العوامل الأربعة التى تكون العنصر الموضوعى، ذلك أن هذه «السمات الأربع (اللغة والدين والمذهب(٩) والعنصر(١٠) ليست هى هى محاور الانقسام والتباين الوحيدة فى الوطن العربى ـ بل وربما ليست هى أهم محاور الانقسام والتباين» ويواصل المؤلف تأكيد استقلال العنصرين وتمايز العنصر الذاتى بسبب استقلال مصادره عن العوامل الأربعة المشار إليها.

فلديه أن*هذه العوامل لم تكن هى الوحيدة فى بعض الفترات التاريخية؛ «فأقرب مثال على ذلك هو فترة النضال الوطنى من أجل الاستقلال فى مواجهة الاستعمار الغربى فى الوطن العربى. فقد كان محور الانقسام الرئيسى آنذاك هو «الوطنى» فى مقابل «الأجنبى» أو أهل البلاد (بصرف النظر عن لغتهم ودينهم ومذهبهم وعنصرهم) فى مواجهة المحتلين الأجانب....».

ويقول المؤلف إن اهتمامه فى هذا الكتاب هو بالعامل الإثنى(١١) . أى أنه لن يدخل فى اعتباره وهو يدرس عوامل الانقسام والتباين فى المجتمع، تلك العوامل المناقضة والتى تصنع التقارب والتكامل والوحدة بين مكوناته، وتكون هى المصدر المستقل للعنصر الذاتى الذى اعتبر أنه الحاسم فى تقدير أهمية العنصر الموضوعى. تأتى بعد ذلك ملاحظة هامة يرصدها الدارس المتابع بدقة لكلام المؤلف من فقرة لأخرى ـ إن العنصر الذاتى يذوى تدريجيا ليصبح العنصر الموضوعى الموروث غير الإرادى هو الفاعل الرئيسى (الوحيد ؟) فى إجراء التميز.

فى البداية، وبعد الإشارة إلى الفروق الأربعة المكونة للعنصر الموضوعى، يجعل «العبرة» فى فاعلية هذا العنصر متوقفة على ظهور العنصر الذاتى؛ يقول:

«والعبرة هنا(١٢) هى ما إذا كان لأى من هذه المتغيرات وزن ظاهر فى إحساس أية جماعة باختلافها عن الأغلبية المحيطة بها وترجمة هذا الإحساس إلى سلوك ومواقف سياسية متميزة فى قضايا مجتمعية رئيسية»(٥) فثمة عوامل التمايز يقف فى مواجهتها الإحساس الذى ينشأ إراديا لدى الجماعة من عوامل أخرى مستقلة عن مضمون العنصر الموضوعى الجبرى وقد يكون للعنصر الموضوعى مجرد وزن فى هذا المجال.

ويتغير مضمون التساؤل فى فقرة تالية لصالح العنصر الموضوعى، فبعد أن كان المطلوب معرفته هو ما إذا كان للعنصر الموضوعى «وزن» فى وجود العنصر الذاتى، أصبح محل التساؤل هو ما إذا كان العنصر الموضوعى هو الذى يضفى على الجماعة المعنية مضمون العنصر الذاتى؛ يقول:

«**هى ما إذا كان أى من هذه المتغيرات** الدين ـ اللغة ـ الثقافة ـ السلالة يضفى على مجموعة بشرية معينة قسمات اجتماعية ـ اقتصادية ـ حضارية تلون سلوكها ومواقفها السياسية فى مسائل مجتمعية رئيسية»(١٣) .

ثم يختفى التساؤل، ليحل محله حسم للأمر به يجعل المؤلف العنصر الموضوعى هو الحاكم وحده؛ يقول:

«إن المتغيرات الأربعة (الدين ـ اللغة ـ الثقافة ـ السلالة) **هى التى تضفى على** مجموعة بشرية معينة قسمات اجتماعية ـ اقتصادية ـ حضارية **تلون سلوكها ومواقفها السياسية** فى مسائل مجتمعية رئيسية»(١٤) .

ويصل رجحان العنصر الموضوعى إلى القول بأن الإحساس بالتميز والخواص

الثقافية للجماعة هي أساساً «خواص الإثنية، وهي خواص موروثة جبرية. فبعد أن يقول: إن عضوية الجماعة الإثنية غير إرادية يضيف: إن «أفراد الجماعة يولدون فيها ويرثون **خواصها** الإثنية مثل الدين أو اللغة أو لون البشرة. **وبالتدرج يكتسبون خواصها الثقافية والمزاجية**... فالفرد عند مولده لا يختار الجماعة الإثنية التي ينتمي إليها... إنه عند ولادته أسير للجماعة الإثنية التي ينتمي إليها والداه...»[٧] .

هكذا لم يعد ثمة عنصران، ولكن عنصر واحد: الموضوعي، وله خواص تفرض نفسها فتصنع الإحساس الذاتي بالاختلاف عن الأغلبية. بعد أن كان هذا الإحساس مستقلا عن العنصر الموضوعي.

●●●

أما أبو سيف يوسف فإنه يقدم نظرة لمفهوم «الإثنية» أكثر فهما وأعمق تحليلا - ففي بداية كتابه المتميز «الأقباط والقومية العربية»[٣] يقرر أن ثمة «صعوبات منهجية تتعلق بالتعامل مع أدوات التحليل المستخدمة... لأن أي مفهوم في حد ذاته وفي النهاية هو وجه من وجوه تحليل أية ظاهرة مطروحة للدراسة»[١٥] ومؤدى ذلك أنه حين يعبر عن ظاهرة معينة بمصطلح له دلالة سابقة، فإن هذا المصطلح يساهم في صنع الظاهرة كي تتطابق مع مضمونه السابق اعتماده. وهكذا يستطرد أبو سيف فيقول إنه «من المعلوم أن الظواهر التي تخضع للتحليل والتي تتعلق - مثلا - بمجتمعات أخرى بينها وبين المجتمع المصري فروق ملحوظة تتطلب أن نكون مستعدين لإبداء التحفظ على مصطلح هنا أو مصطلح هناك، وينتقل المفكر من التعميم إلى التخصيص فيقول إنه «يحضرنا هنا - بوجه خاص - مصطلحات «الإثنية» و«الجماعات الإثنية» و«الأقلية» وهي من المصطلحات الحاكمة في أية دراسة تتطرق إلى علاقات التفاعل بين الجماعات الاجتماعية المختلفة»[١٦] .



الأقباط
الوطن
الحضارة
الإسلام

وفي فصل خاص خصصه أبو سيف في نهاية مؤلفه لمعالجة «إشكاليات مطروحة: الإثنية والأقلية» يشير إلى ما أجمله في بداية دراسته المهمة فيقول: «سبق أن أشرنا في مقدمة الدراسة إلى أن من بين المصطلحات المستخدمة في دراسة الجماعات الاجتماعية ومشكلات التفاعل فيما بينها، ما يستوجب أن يؤخذ بتحفظ وحذر. ويأتي مصطلح «الإثنية» في المقدمة...»[١٧] . ثم يوضح في فقرة بالغة الأهمية البيئة التي ظهر فيها هذا المصطلح، والهدف الأخير من استخدامه، فيقول:

«والواقع أنه لا يندر أن يتم الاعتماد على مفهوم الإثنية للتأكيد على الفروق القائمة في داخل شعب أو سكان بلد من البلاد بما ينتهي - خاصة عند توظيفه على المستوى السياسي - إلى تكريس عوامل الشقاق بين الجماعات وليس إلى تغليب دواعي التكامل فيما بينها»[١٨] .

ولذلك فإنه لا يكون غريبا إذا قلنا، نتيجة لذلك، إن مصطلح «الإثنية» هو مصطلح غربي خالص، جاء في سياق موقف الشعوب الأوروبية والأمريكية الثابت لتأكيد الفرقة والتباين بينهم وبين اليهود وبالنسبة لشعوب المستعمرات التابعة للإمبراطوريات الأوروبية وأيضا تجاه الزنوج. ثم إزاء العالم الثالث أو شعوب الجنوب عامة. فالمصطلح بتكريسه عوامل الشقاق وتأكيده على الانقسام بين جماعة متسلطة وأخرى مقهورة - جزء من الظاهر الغربية.

والدارس للجزء النظري من كتاب «الملل والنحل والأعراق... إلخ يخلص إلى أنه مكتوب في إطار هذه الظاهرة، ويعتمد المعاني التي حددتها أدبيات هذه الظاهرة للمصطلحات المشار إليها. فجميع التعريفات الواردة للإثنية وللأقلية تفترض التفاوت والشقاق والمواجهة واختلاف التاريخ والتوجه فيما بين مكونات الجماعة[١٨] . ولعل مما يوضح ذلك أننا نقرأ لدى المؤلف أن الوحدة السياسية التي تضم الأغلبية والأقلية يمكن أن تكون «المجتمع أو الدولة أو الإمبراطورية(!)»[١٩] فالواضح أن الكلام يتجاوز «الوطن العربي» ليصنع الظاهرة في الإطار الغربي الذي يضم «الإمبراطوريات» الأمر الذي كان يفصح أيضا عن أن الاعتماد كان على المراجع الغربية في صورتها الأصلية دون تحليل أو نقد.

فالحديث يجري دوما عن مجتمع يكون التعدد فيه صراعيا، ولم تتصور المراجع المذكورة نموذجا خارج العالم الغربي يمكن أن تقف فيه جميع مكونات الجماعة الإثنية - الأغلبية والأقلية موقفا موحدا تجاه تحد موجه لها جميعا. ومن ثم ما رأيناه من استبعاد المؤلف للمواجهة بين «أهل البلاد» جميعا وبين «الأجنبي» في فترة النضال الوطني.

وليس أدل على أن اصطلاح «الإثنية» يعبر عن موقف الغرب من الآخر، وعلى أن المؤلف يساير هذا الاستخدام للمصطلح - ليس أدل على هذا وذاك، من أنه يقول:

«لا نطلق على الفرنسيين فى فرنسا اصطلاح جماعة إثنية عادة، وبدلا من ذلك نستخدم اصطلاحات أخرى مثل «الشعب الفرنسى» أو «الأمة الفرنسية» أو «المجتمع الفرنسى»(٢٠) .

هذا رغم ما هو معروف من أن تاريخ الفرنسيين ملىء بالصراعات الداخلية وأنه توجد مكونات متنوعة داخل «الشعب الفرنسى» ـ سواء فى إطار المسيحية، أو بسبب وجود المسلمين ذوى الجنسية الفرنسية.

ويبدو أن المؤلف لم يجد فى الوطن العربى كله مجتمعا يمكن أن يسميه «شعبا» أو «أمة». حتى أقدم أمة فى العالم ـ المجتمع المصرى العريق الموحد من قبل أن يظهر «الشعب الفرنسى» ـ لم يجده المؤلف جديرا بهذا الوصف، فلأن المؤلف بدأ بالمصطلح، فإنه أخضع دراسته لما يتضمنه هذا المصطلح من أحكام مسبقة، وأعاد صياغة المجتمع الذى يدرسه طبقا لمنطق المصطلح ـ مستبعدا العوامل غير الإثنية التى لا يمكن النظر إلى المجتمع بدونها.

وعلى العكس من عملية التنقية المتواصلة التى يجريها المؤلف للعناصر الإثنية لتكون هى الحاكمة فى دراسة «هموم الأقليات»، وفى إيجاد حل لها ـ يقدم أبو سيف نظرة أكثر شمولا وواقعية؛ فلديه أنه «لا مجال لأن نستنتج أن القسمات اللصيقة بإثنية ما هى أبدية أو أنها لا تعتمد على البيئة المحيطة فى جانبيها الجغرافى والاقتصادى. إن العكس هو الصحيح تماما»(٢١).

ذلك أن «القسمات الإثنية تخلق (بضم التاء وفتح اللام) فى داخل مجتمع معين. ومن ثم فهى متحركة ـ بمعنى أن قسماتها تتأكد فى ظروف معينة، كما يمكن أن تتراجع أو تضمر، بل ويتم تذويبها فى ظروف أخرى»(٢٢).

ويخلص أبو سيف إلى أن الكيان الذى يضم عديدا من الإثنيات «لا يعود بعد منظومة بسيطة، تنفرد بتحديد طبيعتها القسمات الإثنية، بل يدخل فى هذا التحديد أولا ـ العوامل الاقتصادية والاجتماعية التى ينشط فيها؛ فمثل هذه العوامل تشكل الظواهر الاجتماعية برمتها، بما فيها الظواهر الإثنية ذاتها. ومن ثم فإن المنظومة الإثنية الاجتماعية تنتمى إلى تركيبة اقتصادية اجتماعية محددة تعطيها طابعها النوعى»(٢١).

ثانيا ـ إلى جوانب العوامل الجغرافية والاقتصادية «لابد من دراسة التفاعل بين مكونات الجماعة من منظور تاريخى»(٢٣)، يتضمن التعرف على النسق الثقافى فى كل من المراحل التاريخية.

إن المنهج التاريخى هو الذى يحمى الدراسة من أن تخضع لتصورات ومصطلحات وأحكام مسبقة.

وهو الذى يفصح عن خصوصية الحالة المصرية، ويوسع مجال فهمها ويكشف عن إمكانياتها، ويفصح عن دور العوامل غير الإثنية التى يقوم عليها الكيان المصرى، والمواقف المشتركة التى اتخذتها مكونات الجماعة أثناء الحركات الوطنية والدستورية والاجتماعية والثقافية.

وبهذا المنهج التاريخى يمكن استخلاص الخبرة الناجعة لمواجهة المشاكل التى تظهر فى مسار علاقات مكونات الجماعة.

ثالثا ـ ثمة الآثار المترتبة على الدور الذى تلعبه الدولة فى ضبط الصراعات المختلفة فى المجتمع(٢٢). ومن خلال مؤسساتها المتعددة يمكن لجميع مكونات الجماعة المساهمة فى العمل العام، الأمر الذى يؤدى إلى الامتزاج فيما بينها وتأكيد عوامل الوحدة والانتماء إلى ما يجاوز العناصر الإثنية الطائفية .

ولقد أكد المؤلف رسوخ العوامل الإثنية الأربعة من خلال اختياره للبيئة التى طرح فى إطارها «هموم الأقليات فى الوطن العربى». ذلك أنه حين يعرض وضع «الأقلية» للبحث، فأول ما يتبادر إلى الذهن ـ فى إطار الحالة الحالية للمشروع الوحدوى، أن المقصود هو بحث حالة «الأقلية» فى علاقتها «با لأغلبية داخل كل قطر من الأقطار العربية. فمن الواضح أن هذا هو المجال الواقعى الذى فيه تنشأ هموم الأقليات.

وهذا ما يؤكده المسح الإثنى للأقطار العربية الذى خصص له المؤلف الفصل الثالث من كتابه. ثم كل فصول الجزء الثالث ـ من الفصل الرابع إلى الفصل الثامن. فالمشاكل العملية التى يتناولها الكتاب تتعلق بالحالة الداخلية فى كل من هذه الأقطار. وبناء على ذلك يكون المنطقى ـ أولا أن تصير المحافظة على الإنجازات التى تحققت فى كل قطر من أجل حل هذه المشكلة. ثانيا ـ الاجتهاد لمواصلة العمل من أجل المزيد من الترابط بين أبناء القطر والمحافظة على حقوقهم ـ أشخاصا وجماعات، فى إطار مبدأ المواطنة والحرص على وحدة الوطن، أرضا وشعبا، ومضاعفة قوته. خاصة وأن الدساتير فى هذه الأقطار تقر مبدأ المواطنة وتجعل المساواة أساساً للعلاقات بين المواطنين، هذا هو المنطقى والمتوقع .

ولكن عوضا عن ذلك ـ اختار المؤلف لبحث موضوعه بيئة لم يحدث فيما بين كياناتها، ما تحقق للمكونات الداخلية لكل قطر من نتائج محسوسة واقعية، وإن تفاوتت من قطر لآخر، وذلك نتيجة فعل العوامل غير الإثنية من الجغرافيا والتاريخ والحركات الوطنية والدستورية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية... الخ.

وهكذا - إذ اختار المؤلف لطرح هموم الأقليات بيئة المشروع الوحدوى الذى يقول عنه إنه يعانى من «التعثر والإحباط»(٢٤) ، وإذا استبعد العوامل غير الإثنية كما رأينا بالنسبة للحركة الوطنية، فقد اكتمل بذلك نقاء العوامل الإثنية وثباتها.

وبذلك جرد المؤلف العنصر الموضوعى من العوامل الخارجة عن المفردات الأربع المكونة لهذا العنصر والتى يمكن أن تحولها إلى «متغيرات» بحسب المكان والزمان والحركة الإنسانية. فصارت هذه المفردات بعد التجريد «ثوابت» نقية جامدة، تكون هى - بحالتها هذه - هى المدخل لوضع الحلول للمشاكل الناشئة عنها.

هذا من ناحية

ومن ناحية أخرى، فإن المؤلف وهو يقوم بصياغة حلوله اختزل حالة الأقطار لتكون فى مستوى بدائية المشروع الوحدوى وتعثره. وقدم للحالتين - القطرية والقومية، حلولا موحدة.

وأخيرا - فقد أضاف المؤلف إلى هموم الأقليات فى أقطارها هماً قوميا جديدا، إذ جعلهم مسئولين عن فشل مشروع الوحدة القومية.

إن الأغلبية لدى المؤلف هى كما ذكرنا المجموعة المتجانسة لغويا ودينيا وثقافيا التى تمثل ٨٥ (٨٠؟) فى المائة من سكان الوطن العربى. هذه الأغلبية هى التى تواجه كل أقلية فى كل قطر بذاته.

ويجعل المؤلف مصدر هموم هذه الأقليات أمرين:

أولا - «حماس وإقبال النخبة الوطنية الحاكمة فى هذا القطر - أو ذاك - على مشروعات العمل الوحدوى».

ثانيا - إحساس «الأقلية بخطر داهم، ليس فقط على مصالحها، ولكن أيضا

الأقباط
الوطن
الحضارة
الإسلام



على كيانها الاجتماعى وتراثها الحضارى».

وتأتى النتيجة فى تصور المؤلف، وهى حدوث انفجار فى شكل عصيان مسلح أو حرب أهلية. «وتنصرف القيادة فى هذه الحالة عن مشروع التوحيد القومى إلى تعبئة طاقاتها للمحافظة على وحدتها القطرية»(٢٥) أى أن القيادة فى كل قطر بريئة من هموم الأقليات، بل إن هؤلاء هم المسئولون عن كل ما يحدث لهم، لأنهم يشغلون النخبة الحاكمة عن العمل الوحدوى(!).

والمؤلف يقول إن هدفه من أجل معالجة هموم الأقليات هو تقديم صورة، «يتحول من خلالها أى شعور أو فكر أو سلوك من النمط العدائى من جانب أقلية معينة تجاه الأمة العربية أو تجاه توحيدها سياسيا، إلى نمط تعاون أو تحالف بالفعل»(٢٦) .

فهل من الصحيح أن سبب تعثر مشروع الوحدة العربية هو موقف الأقليات منه، بحيث يسوغ إلقاء المسئولية هنا عليها ؟

المؤلف نفسه يقطع بالنفى

بل يرجع المسئولية فى «التعثر والإحباط»(٢٧) على الأغلبية المتجانسة.

فلديه أن «الفكر القومى والعمل الوحدوى قد تخلفا عن مواكبة روح الأمة، والعمل الوحدوى «قد تعثر وتخبط هو الآخر لأسباب كثيرة منها طبيعة النخبات الحاكمة... وانفصال العمل الوحدوى عن الفكر القومى...»(٢٨) كما أن «الجماهير العربية نفسها لم تعط الفرصة للمشاركة الحقيقية فى العمل الوحدوى، أو أى عمل سياسى آخر فى العقود الأربعة الأخيرة...»(٢٥) ويفيض المؤلف فى شرح حالة «التعثر والاحباط» فى مشروع التوحيد القومى(٢٩) .

ولقد ترتب على العمليتين المشار إليهما فيما سبق، ونعنى بهما

أولا - تجريد «الثوابت» الإثنية الأربعة من العوامل غير الإثنية القطرية والقومية.

وثانيا - طرح هموم الأقليات القطرية فى مواجهة الأغلبية القومية - ترتب على الربط بين هاتين العمليتين أن زاد عبء البحث عن حلول موحدة للمشكلتين القطرية والقومية ذلك أن اطراح العوامل غير الإثنية يزيد من الهوة بين الأغلبية والأقلية داخل أى قطر عربى. ومن ناحية أخرى فإن وضع الكيان القطرى فى مستوىَ حالة المشروع القومى العربى - ومحاولة إيجاد حل واحد يحقق الوحدة فى كليهما - لابد أن يؤدى إلى إمكانية تفكك الكيان القطرى مع بقاء المشروع القومى فى حالته البدائية. فكأننا نضيع العصفور (وإن كان صغيرا) الذى فى اليد، على أمل الحصول على عصافير نتمنى أن تأتى فى مستقبل غير منظور لتقف على الشجرة (!) فمن المسلم به أن الوحدة القطرية قطعت مراحل مازالت الوحدة القومية متخلفة عن إنجازها. الأمر الذى يعنى أن ما يحتاجه كل من هذين النوعين من أجل زيادة التماسك داخل كل قطر والبدء فى اجراءات التوحيد القومى - يختلف عما يحتاجه النوع الآخر.

فما هى حلول المؤلف لهموم الأقليات فى الوطن العربى؟

يقول إن «المبادىء الثلاثة الحاكمة فى الصياغة التى نقترحها هنا هى مبدأ «الاتحادية» أو «الفيدرالية»، و«الديمقراطية»، و«المجتمع المدنى» كإطار عام لمواجهة المسألة الإثنية. فمن شأن هذه المبادىء الثلاثة أن توازن بين حقوق الأغلبية وحقوق الأقليات - سواء على مستوى القطر العربى الواحد أو على مستوى الوطن العربى كله»(٣٠).

فعن مبدأ الفيدرالية يقول إنه يفيد حيثما كانت هناك جماعة إثنية مركزة سكانيا فى منطقة جغرافية واحدة، فتكون صيغة الحكم الذاتى لأبناء المنطقة أو الإقليم هى القاعدة المعتمدة. ولديه أن الفيدرالية تنطوى على تمكين الجماعة الإثنية الجهوية من أن يحافظوا على ثقافتهم المحلية وتنميتها. كما يتيح الحكم الذاتى فى هذه الحالة سن القوانين المحلية الأكثر مواءمة لظروف ثقافة كل إقليم.

ولكن المؤلف يتحفظ على هذا المبدأ فيقول: إن الفيدرالية لا تعنى شيئا كثيرا إذا لم تستند على قاعدة معقولة من الموارد المالية أو الاقتصادية.

وثانيا: يدعم المبدأ بأنه «مأخوذ به فى كثير من المجتمعات التعددية سواء كانت اشتراكية مثل الاتحاد السوفيتى ويوغوسلافيا السابقين أو رأسمالية مثل الولايات المتحدة وسويسرا»(٣١).

وقد يبدو غريبا هنا إيراد مثلين فشل المبدأ فيهما... فهل هذا تدعيم للمبدأ أم نقد له...

التفسير أن مخطوطة الكتاب كانت قد انتهى إعدادها قبل الفشل. فلما أن تفكك النموذجان اكتفى المؤلف بوضع وصف «السابقين» بعد اسميهما ليكون الكتاب معاصرا. ثم أضاف فقرة تقول «ولولا أن الصرب قد اشتطوا فى تكريس مصالحهم وسلطتهم لاستمرت هذه الصيغة، مثلما استمرت فى سويسرا لمدة خمسمائة عام. وهو الأمر الذى أدى أخيرا إلى نزعة استقلالية قوية بين الجماعات القومية المختلفة فى يوغوسلافيا السابقة، وانفجار صراعات أهلية مسلحة فى الآونة الأخيرة، وخاصة بين الصرب والكروات»(٣٢) ولم ترد البوسنة...

ومن الواضح أن «لولا...» ليست تفسيرا علميا لما حدث، بل نوع من التمنى الساذج. ويبقى السؤال: ما هى الضمانات التى تمنع تكرار الفشل فيما لو طبق المبدأ أساسا على المستوى القطرى، خاصة وأن المؤلف نفسه يقول: إن «إحدى مثالب المبدأ الحاكم الأول فى مواجهة مشكلة الأقليات، وهو الفيدرالية - هو احتمال تعميق الهوية الإثنية - الجهوية، على حساب الهوية الوطنية - القومية»(٣٣).

أما على المستوى القومى فإن المؤلف يقدم نوعين من الحجج.

فمن ناحية - يواصل الحديث الذى بدأه بشأن مسئولية الأقليات عن عدم تحقيق المشروع القومى، رابطاً الفيدرالية القطرية - بالفيدرالية القومية المبتغاة ومتحدثا عن هذه كما لو أنها صارت أمرا واقعا، فيقول إن «الفيدرالية على المستوى القومى تضمن للأقطار العربية التى توجد بها أقليات إثنية، أن تتعامل مع هذه الأقليات بقدر كبير من التعاطف والتكافؤ دون إحساس بالخطر على كيانها»(٣٤).

ويواصل المؤلف تنويعاته على هذه الحجة، فلديه أنه «من ناحية ثانية، لابد أن تفكر أية أقلية مرتين قبل أن ترفع السلاح فى وجه السلطة القطرية لعلمها بأن هذا القطر هو جزء - أو عضو فى - دولة اتحادية أكبر، تضع إمكانياتها فى حماية كل أقطارها. بتعبير آخر، يصبح احتمال نجاح أية حركة إثنية انفصالية أمرا صعبا للغاية. وهذه الصعوبة، بدورها، تجعل الطريق الأسلم المتاح أمام أية جماعة إثنية لها مطالب خاصة ومشروعة هو طريق النضال الديمقراطى السلمى، ويدعم من فعالية هذا النضال السلمى وجود أطراف عديدة فى الدولة الاتحادية، خارج القطر المعنى، لا تحمل تحيزات مسبقة ضد تلك الجماعات الإثنية فى هذا القطر»(٣٤).

ولابد أن يثور التساؤل - هل من الضرورى ممارسة الإرهاب القومى ضد الأقلية لكى تتخذ طريق النضال الديمقراطى السلمى... ؟

المبدأ الثانى وهو «الديمقراطية»

فهو لدى المؤلف «يحل مشكلات أبناء الجماعات الإثنية المنتشرين فى طول المجتمع وعرضه» إذ أنها تكفل «إتاحة الفرص المتكافئة لأبناء كل الجماعات الإثنية للمشاركة فى إدارة مجتمعهم وفى إنتاجه وفى خدماته»(٣٥).

ولكن الأمر الذى يستوقف النظر أن المؤلف مصمم - حتى فى إطار هذا المبدأ الذى يحقق الامتزاج والاندماج فى المجتمع الكبير بما يكفل قيام جماعة ذات تعدد وئامى على أرض الوحدة، المؤلف مصمم على إبقاء فاعلية الثوابت الإثنية واستبعاد العوامل غير الإثنية . فهو يدعو الجماعات الإثنية إلى «أن يكثفوا من تعبئة أنفسهم اجتماعيا وتنظيم أنفسهم سياسيا....» أى «تنظيم أنفسهم عموديا أى كجماعة إثنية بصرف النظر عن موقع كل منهم الطبقى» (وهذا عامل غير إثنى) وبهذا التنظيم يديرون صراعهم سلميا من خلال اللعبة الديمقراطية. ويقدم المؤلف نموذجاً لذلك اليهود فى أمريكا(٣٦).

الغريب أن المؤلف وهو يقدم هذا الحل فى مجموعه ويدعمه بذكر النماذج

التى اعتمدته - يقدم فى الوقت نفسه الدليل على فشل بل خطورة ما يقترحه. إذ يقول: «فى الولايات المتحدة الأمريكية مثلا نظم اليهود أنفسهم على أسس إثنية واستغلوا قواعد اللعبة الديمقراطية لخدمة مصالحهم فى الداخل أو لخدمة إسرائيل فى الخارج إلى أقصى الحدود» (٣٦).

ماذا يريد هذا المؤلف أن يقول... ما هى الرسالة التى يريد أن يوصلها إلى الجماعات التى يصفها بأنها إثنية...؟ إنه يدعو هذه الجماعات إلى التكتل ليس فى تجمع ثقافى وحسب بل يدعوها إلى «تنظيم أنفسهم سياسيًا، فتقوم فى المجتمع أحزاب سياسية على أساس إثنى: دينى(٣٦) أو عنصرى. وكان لابد أن تظهر فى الساحة «المخاطر المحتملة للتنظيم السياسى لأبناء كل جماعة إثنية، وبخاصة فيما يتعلق بالهوية الإثنية وأولويات الولاء الوطنى أو القومى» وفى صراحة يطرح المؤلف المشكلة: «هل تصبح «الهوية الإثنية» هى الأساس أم «الهوية الوطنية»(٣٧) ؟ وهكذا ينشأ صراع داخلى بين أبناء الأقلية وأبناء الأغلبية بل وفى داخل نفوس أبناء الجماعة ذاتها «إذ يصبحون مواجهين باختيار قسرى بين إحدى هويتين كل منهما عميقة الجذور...»(٣٨) . ويدعو لحل المشكلة إلى ضرورة وجود «ثقافة عليا واحدة» يمكن أن تتعايش فى إطارها الثقافات الإثنية الفرعية.

وتكتمل المقترحات التى تؤكد العوامل الإثنية وتزيدها رسوخا بالدعوة إلى إحياء نظام الملل العثمانى؛ يقول إن «نظام «الملة» الذى أعطى للجماعات غير المسلمة قدرا كبيرا من الحكم الذاتى هو بمثابة الموازى السياسى لتعايش هذه التعددية الثقافية... ربما لا يمكن تكرار هذا النظام... فى الوقت الحاضر بنفس آلياته وأشكاله القديمة، ولكن تطوير

الأقباط
الوطن
الحضارة
الإسلام



منطقه وروحه بما يتواءم مع متطلبات العصر هو الذى يفضى بنا إلى ضرورة اعتماد الفيدرالية والديمقراطية فى المجتمع العربى المعاصر كأسس للتنظيم السياسى والثقافى قطريا وقوميا»(٣٩) .

ولكن نظام الملة لم يكن له مضمون سياسى. وفى حقيقة الأمر، ألا يمكن اعتبار الحل الطائفى الذى تضمنه النظام اللبنانى قبل الحرب الأهلية الأخيرة هو نفسه نظام الملة بعد صياغته سياسيا ودستوريا... وكانت النتيجة المعروفة...

وقد أورد المؤلف مبدأ ثالثا لم يكن موجودا فى مخطوطة ١٩٨٦ وأضافه فى الكتاب - إذ يقول إن **تنظيمات المجتمع المدنى** هى الكفيلة بتفعيل الديمقراطية من ناحية وتفادى بعض مثالب الفيدرالية من ناحية ثانية.

أى أن الأساس لدى المؤلف هو الفيدرالية والديمقراطية ثم تأتى بعض المنشطات والمهدئات...

ويبدو لكاتب هذه الدراسة أن السبب الأساسى فى تهافت مقترحات المؤلف هو تجريده لما يسميه العوامل الإثنية من أى عنصر- غير إثنى، فتبلور الإثنى وصار نقيا فعالا. ولم يبدع المؤلف صياغة خلاقة لتكوين سبيكة تضم مكونات الجماعة فى كيان متماسك - لم يستطع أن يكون نسيجا متناسقا من خيوط متنوعة، فأصبح الوضع الكائن هو نفسه العلاج المقترح - وكانت النتيجة هى العجز عن تجاوز ما هو واقع قائم، بل تثبيته. لقد أهدر كل ما أنجزته مكونات الجماعة فى كل قطر عربى - مهما كان حجم الإنجاز - مثلا أثناء الحركة الوطنية التى قامت بها ضد المستعمر المحتل. مع اعترافه بأن هذا العامل غير الإثنى لا يقل أهمية عن العوامل الإثنية التى جعلها تنفرد بالساحة.

كان المنطقى أن يبحث المؤلف أسباب تراجع الوحدة القطرية، وأن يجهد فى إقامة النظرية العامة لهذا التراجع، ويقدم المقترحات التى تعيد ذاكرة الشعب فى كل قطر، وتنهض همته لتأكيد وحدته. ثم يخطو إلى المجال القومى الذى يضم حينئذ أقطاراً موحدة داخلياً. ولكنه بدلا من ذلك غرس الإثنى كفيرس مدمر فى جسم كل قطر ليصبح أجزاء جغرافية أو تنظيمات عمودية طائفية - فأصبحت الحالة الداخلية لكل قطر مشابهة للوضع القومى المعاصر. وبدلا من أن يصيغ الكل المرجو على مثال الجزء الواقعى الموحد، وبدلا من أن تستخدم الشعوب العربية خبرتها التى اكتسبتها من عمليات التوحيد الداخلية فى صنع الوحدة القومية - بدلا من ذلك كله بدأ من الكل وتصور الحالة التى اختارها هو له فى المستقبل البعيد غير المنظور، وصاغ الجزء القطرى الواقعى على مثال الكل كما هو ماثل فى خياله فى عالم الأمنيات...

وهكذا يضيع العصفور المضمون، ولا تبقى إلا العصافير الهائمة فى الفضاء...

عن الأقباط

يشكل إدراج الأقباط فى الكتاب موضوع هذه الدراسة ضمن الأقليات والطوائف الإثنية أمرا يستعصى على الفهم؛ إن الخاتمة التحليلية لفصل الأقباط

فى الكتاب، التى جاءت بعد حوالى ١٥٠ صفحة من الحديث عنهم - هذه الخاتمة تنص على أنه «ثبت من الدراسة أن عروبة الأقباط هى أهم الثوابت الثقافية التى ترتكز عليها الهوية القبطية»(٤٠) . بل يسجل الكتاب أنه «وبشكل دائم كان الاختيار العروبى للقبط يسبق اختيار الأغلبية المسلمة فى الجماعة المصرية» ويورد وقائع هذا الاختيار - سواء من جانب رجال الدين، أو الزعماء السياسيين.

وفى إجابة على السؤال: هل توجد خصوصية ثقافية للأقباط - قال الكتاب «إن هناك ثقافة مشتركة للمسلمين والأقباط فى إطار الجماعة المصرية... وإن هناك عوامل اجتماعية ونفسانية جذرت مفهوم الثقافة المشتركة، مثل الاشتراك فى العرق وعدم التناقض «الإثنى» بين المسلمين والأقباط، اللغة، العادات المشتركة فى الدين سواء المسيحى أو الإسلامى وأهمها «التوحيد»، التقاليد، السلوك الجمعى، والفردى وسائر العوامل والمكونات المشتركة سواء كانت أنثروبولوجية أو أيديولوجية» وفى شأن الخصوصية الثقافية للأقباط، انتهى الكتاب إلى إنها لا تعدو أن تكون «ضربا من الثقافة الدينية بما تحمل من أنساق مغلقة ومن ثم يمكن تعريفها على أنها خصوصية دينية» وهى، من وجهة نظر الكتاب، «مسألة واردة حتى فى إطار المذاهب المتنوعة للدين الواحد» - المسيحية أو الإسلام. ويختم الكتاب تحليلاته بأن ما يظهر فى فترات الاحتقان الاجتماعى والأزمات الاقتصادية - من «ثقافة التعصب» لا يعدو «أكثر من بثور على الجلد الثقافى المصرى الأصيل، ويذهب بانتفاء شروطه، ولا يرقى للقول بأن هناك خصوصية ثقافية للقبط»(٤١).

لماذا إذن يزج بالأقباط ضمن الطوائف والأقليات الإثنية، بل والكلام عنهم فى أكثر من ضعف متوسط الصفحات المخصصة لأية أقلية أخرى؟(٤٢) .

وما الداعى إلى أن يتضمن الكتاب فصلا عنهم بعد أن تم نشر الدراسة رفيعة المستوى التى قام بها أبو سيف والتى تنفى عنهم صفة الإثنية والأقلية... بل ويتضمن الفصل تلخيصا لهذه الدراسة(٤٣) .

المنطقى، والأولى، استنادا إلى نتائج تحليلات الكتاب نفسها، اعتبارهم جزءاً من تلك «المجموعة المتجانسة»(٤٤) التى تشكل الأغلبية الساحقة من سكان العالم العربى.

السبب فى إدراجهم(٤٥) يرجع إلى ما سبق أن ذكرناه من أن المؤلف استبعد تماماً من نظريته العوامل غير الإثنية وجعل الثوابت الإثنية هى المعيار الوحيد المعتمد. هنا يصل الكتاب إلى ذروة التمسك بالإثنية نقية منفردة. أليس الأقباط مسيحيين، ولكن الأغلبية العظمى من سكان العالم العربى «يدينون بالإسلام»(٤٦) - إذن فالقبط أقلية إثنية، مهما أفصحت تحليلات الكتاب من نتائج بشأن عروبتهم و... و... إلخ ما سبق أن ذكرنا. ويصبح من المقبول لدى المؤلف أن يتحدث إليهم بلغة «اللحن» و«الهم» فيكونون ضمن أولئك الذين «يهدى» إليهم الكتاب: «إلى أبناء الملل والنحل والأعراق المختلفة فى الوطن العربى وشركاؤنا(٤٧) فى الجغرافيا والتاريخ والاجتماع والثقافة... إلخ».

إذن فثمة «الأصيل» و«الشريك» ويأتى القبط - على الرغم من كل ما ورد بشأنهم فى الكتاب، ضمن الشركاء...

أما إذا أدخلنا العوامل غير الإثنية: الجغرافيا - أى الأرض والنيل والزراعة، ثم العرق والدولة والحضارة المشتركة، واللغة. والثقافة الموحدة: السياسية وفى برامج المدارس التى تضم الجميع - ثم التاريخ، أى الحركة المشتركة فى مختلف المجالات: الوطنية والدستورية والاجتماعية والثقافية: لو أننا أدخلنا هذه العوامل فى الظاهرة المصرية لانتفت الإثنية تماماً؛ فالدين - المسيحية والإسلام، اندمج فى مقومات الكيان المصرى: فى الأرض - التى صار الانتماء إليها جزءا من التدين فى كلا الدينين «وآمن الجميع بأن حب الوطن من الإيمان» وفى النظرة إلى الآخر، وفى أخلاق المصريين وتعبدهم: فى الرهبنة وفى التصوف. كان الانفصال بين الحكام والمحكومين على مدى التاريخ المصرى وحتى العصر الحديث حاسما. كان المصريون - المسلمون والأقباط، هم المحكومون ولم يمارس أى منهم الحكم. فكان تدينهم متشابها؛ هو تدين المقهورين الثائرين. وجاء التعبير الدينى عن وحدة الأمة المصرية فى مواجهة التحدى الاستعمارى - فى قول الإمام محمد عبده فى «رسالة التوحيد». إن دين الله واحد فى جميع الأجيال، ومشيئته فى إصلاح شئونهم وتطهير قلوبهم واحدة. ورفعت الجماهير الثائرة عام ١٩١٩ الشعار: الدين لله والوطن للجميع. وكان العلم المعبر عن ذلك هو الهلال يحوط الصليب، وهو رمز تجسده قطع أثرية فى المتاحف المصرية يرجع تاريخها إلى القرنين الثانى عشر والثالث عشر - أيام الدفاع عن البلاد ضد الفرنجة الذين أطلقوا على أنفسهم وصف «الصليبيين».

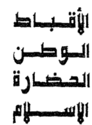
وتضمن أمر القتال الذى أصدره قادة الجيوش المصرية فى معركة العبور عام ١٩٧٣، نصوصا من القرآن الكريم والإنجيل المقدس. وتتجاور فى جدران النصب التذكارى للجندى المجهول أسماء الأقباط والمسلمين تعبيرا عن وحدة الدم الذى بذله جميع مكونات الجماعة لاسترداد الأرض. والجندى نفسه مجهول

الاسم والموطن والدين ـ تعبيراً عن وحدة الإنسان المصرى وهو يصنع الحياة على أرضه.

وهكذا ـ بدلا من مفهوم الأغلبية والأقلية، أفرز تعايش المطلقين ـ المسيحية والإسلام، على أرض التعاون والوحدة بين المنتمين إليهما ـ أفرز هذا التعايش مساحة مشتركة من المفاهيم والقيم والأهداف، فصارت هذه المساحة المشتركة هى الخلفية المرجعية العامة لجميع أبناء مصر، ومن خلالها بزغ مفهوم المواطنة بعنصريه: المشاركة والمساواة، وقام على أرضها البناء الدستورى وفى إطارها تواصلت الحياة السياسية(٤٨) .

والنتيجة التى تفرضها هذه المعطيات فى مجموعها هى أن الدين فى مصر لم يكن عامل فرقة بقدر ما كان عامل توحيد. وإذا كانت بعض المراحل فى التاريخ المصرى قد شهدت غير ذلك، فإنها كانت سرعان ما تنطوى فى التيار المصرى العام، لقد «ظلت موجبات التكامل الاجتماعى ترجح فى النهاية تلك العوامل التى يمكن أن تكون ـ بصورة أو بأخرى ـ دافعا إلى العزل أو الانعزال ... إن سيرورة التكامل الاجتماعى ظلت تحكمها، فى التحليل الأخير، الأسس الثابتة للحياة المشتركة وما ارتبط بهذه الأسس من الوعى فى النهاية بوحدة المصير»(٤٩) .

وثمة حقيقة مهمة فى التاريخ المصرى، وهى أن محاولة نفى الهوية الوطنية لم تأت من القبط تمسكا بهويتهم الإثنية (الدينية)، بل جاء النفى من بعض الجماعات المنتمية إلى الأغلبية فى أواخر العشرينيات ـ من جماعة الإخوان، لإحلال الهوية الدينية للأغلبية. ولقد سبق القول أن المبادرة إلى الانتماء العربى جاءت من القبط قبل الأغلبية.





وهكذا لم يترتب على الانتماء الدينى لدى القبط أية صعوبة بالنسبة للانتماء الوطنى أو القومى.

والذى يخلص من كل ما سبق أن الأقباط لا يتوافر بالنسبة لهم العنصر الذاتى الذى كان المؤلف فى بداية كلامه يتطلب وجوده لوجود الإثنية أو الأقلية؛ نعنى بذلك إدراك أفراد الجماعة وإدراك الجماعة الأخرى الموجودة معها للتباين والاختلاف فيما بينهما وترجمة هذا الإدراك إلى سلوك ومواقف سياسية متميزة فى قضايا مجتمعية رئيسية.

هنا تظهر خطورة إدراج الأقباط ضمن الأقليات والإثنيات التى يضمها الكتاب؛ فقد أوضحنا كيف أن المصطلح يساهم فى صنع الظاهرة كى تتطابق مع مضمونه السابق اعتماده. فهل المقصود أن يتحول الأقباط ـ على الرغم من كل ما سبق ذكره، بل وما يتضمنه الكتاب ـ إلى إثنية مماثلة للجماعات التى يقدم الكتاب حلولا لهمومها...

إن المؤلف يبين فى الصفحات الأولى من كتابه «أهمية مسألة الأقليات»؛ فيتكلم عن دلالة الأحداث الدامية فى لبنان منذ عام ١٩٧٥ وإلى عام ١٩٩٠. ثم يقول: إن «الانفجارات الداخلية المسلحة فى العالم العربى خلال ربع القرن الأخير ـ يلاحظ أن معظمها كانت مرتبطة بالمسألة الإثنية (الأقليات)»(٤٨) وهكذا يورد الحرب الأهلية فى السودان، وفى شمال العراق، والصراع فى اليمن خلال الستينيات الذى تورطت فيه مصر، وما حدث فى الأوراس فى أوائل عهد استقلال الجزائر، ومحاولات الإطاحة بالملك الحسن فى المغرب، والصراع على السلطة بين أجنحة حزب البعث المختلفة فى سورية، وتعثر التجربة الديمقراطية فى البحرين والقوانين التمييزية فى الكويت ودول الخليج العربى الأخرى. ثم يفاجأ القارىء بأن المؤلف يضع فى هذا السياق «الأحداث الطائفية فى مصر قبيل حرب أكتوبر ـ ثم فى السنوات الأخيرة»(٥١) . وعلى الفور يثور التساؤل، إن الصراع فى الأمثلة الأخرى كان أحد أطرافه النخبة الحاكمة التى تمثل الأغلبية. وكان الصراع يدور حول من تكون له السلطة؛ فهل كان مضمون الأحداث الطائفية فى مصر صراعا بين السلطة الحاكمة و«الأقلية» القبطية حول الحكم... لقد أثبت تسلسل الأحداث أن السلطة كانت الهدف الأول من الجماعات الإرهابية، وأن الهجوم على الأقباط كان حلقة فى هذا المسلسل الردىء، وتبعها الهجوم على رجال الأمن، ثم الاقتصاد المصرى، ثم الأشخاص العامة الذين يمثلون قمة السلطة فى مصر، لقد كانت «السلطة» و«القبط» يقفون فى خندق واحد ويتعرضون معا للهجوم ـ فكيف يمكن إدراج هذه المواجهة ضمن الصراعات الأخرى التى أوردها المؤلف والمختلفة نوعيا عما يحدث فى مصر...

من الواضح أن النتيجة الطبيعية لذلك هى إخضاع الأقباط لمفهوم الإثنية النظرى، وللحلول العامة المقدمة لإزالة «هموم الأقليات فى الوطن العربى»...

هكذا يترتب على وضع الأقباط ضمن هذه المنظومة أن تسرى بالنسبة لهم نتائج الإطلالة النظرية التى جاءت فى بداية الكتاب ـ وتتضاعف خطورة هذا

الوضع إذا تصورنا أن تسرى بالنسبة لهم الحلول التى يقدمها المؤلف فى نهاية الكتاب. فهل يمكن أن يكون واردا بالنسبة لهم تطبيق الفيدرالية ... هذا شىء لم يحدث قط بالنسبة لمصر منذ أيام الفراعنة.

فإذا انتقلنا إلى الديمقراطية - فإننا نجد الخطورة واضحة على الحياة السياسية المصرية لو أن الأقباط طبقوا ما يدعو إليه المؤلف.

لقد رأينا المؤلف يدعو الأقلية إلى إقامة تنظيم سياسى عمودى، ويعتبر ذلك تطويرا لنظام الملة العثمانى. ولكن الثابت تاريخيا أن ممارسة نظام الملة فى مصر لم يتعد مسائل الأحوال الشخصية ولم يدخل فيه مطلقا النشاط السياسى وقد تجاوزت الجماعة المصرية هذا الوضع منذ وقت مبكر، وقامت جميع مكوناتها بحركة وطنية ودستورية واحدة اخترق بها المصريون المحكومون المحرومون من الحقوق السياسية حاجز السلطة، فكسب كل مصرى فى اللحظة نفسها صفة المواطنة بصرف النظر عن دينه.

هذا فضلا عن خطورة تكوين تنظيم سياسى طائفى دينى كما يدعو إلى ذلك المؤلف. فهذا أمر يخالف الدستور ويؤدى إلى تشويه للحياة السياسية وفتح الطريق أمام تنظيمات أخرى متشابهة بواسطة الجماعات التى تنتمى لدين الأغلبية وما يترتب على ذلك من قيام المواجهات الدينية السياسية.

... وهذا المؤتمر

ولكن الحديث عن الجماعات الإثنية لم يعد مقصورا على المجال العلمى أو فى داخل كل مجتمع؛ بل دخل حلبة المخططات الدولية فى إدارة الصراع داخل المنطقة، وصار موضوعاً لاهتمام خاص فى الأمم المتحدة. وصدر فى أواخر عام ١٩٩٢ قرار من الجمعية العامة جاء فى ديباجته أنها ترى أن «للأمم المتحدة دورا مهما تؤديه فى حماية الأقليات» وتضمن القرار أنه من بين الوسائل التى تحقق هذه الحماية - «ينبغى تخطيط وتنفيذ برامج التعاون والمساعدة فيما بين الدول مع إيلاء الاهتمام الواجب للمصالح المشروعة للأشخاص المنتمين إلى أقليات» (المادة الخامسة - ٢).

وكان من المقرر أن ينعقد فى القاهرة خلال المدة من ١٢ - ١٤ مايو ١٩٩٤ «مؤتمر تقييم الإعلان العالمى لحقوق الأقليات فى الوطن العربى والشرق الأوسط»[٢٢].

وهذا المؤتمر ينظمه مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية بالقاهرة وجماعة حقوق الأقليات بلندن MRG. ويبدأ المؤتمر بكلمات تقدم «رؤى عامة لهموم الأقليات فى ضوء الإعلان العالمى لحقوق الأقليات».

وتضمن جدول أعمال المؤتمر ست ورش عمل، خصصت كل ورشة لدراسة الأقليات فى كل من الأقاليم الآتية: العراق والخليج، لبنان، فلسطين فى أراضى ٤٨ والضفة والقطاع، وادى النيل، المغرب العربى، أقباط مصر. وبعد تقديم ورش العمل الستة، خصصت جلسة لدراسة كيفية الاستفادة من إعلان الأمم المتحدة للأقليات. ثم تعقد أربع ورش عمل عن أربعة محاور- يترأس ورش العمل الأربع ممثلون عن جماعة حقوق الأقليات بلندن، الأولى عن: دور المنظمات العالمية فى تعزيز ورصد حقوق الأقليات، الثانية عن: تعزيز الهوية للأقلية - المادة ١، ٢ فى الإعلان، الثالثة عن: مشاركة الأقليات فى التقدم والتنمية السياسية والاجتماعية - المادة ٤ و٥، الرابعة عن: تخطيط السياسات والبرامج الوطنية لمصالح الأقليات وتنفيذ التعاون والمساعدة فيما بين الدول للاهتمام بمصالح الأقليات - المادة ٥. وبعد تقديم تقارير ورش العمل الخاصة بالمحاور الأربعة، تعقد ورشة عمل موضوعها: نحو مجتمعات مدنية تتساوى فيها الأقلية والأغلبية. وفى الجلسة الختامية يصدر: إعلان القاهرة الصادر عن ابن خلدون.

ولقد أثار المؤتمر ضجة محلية وعالمية، ذلك أن عديداً ممن جاءت أسماؤهم ضمن «قائمة المشاركين» تبين أنه لم يؤخذ رأيهم مقدما فى الاشتراك. ومن بين هؤلاء بطرس غالى أمين عام الأمم المتحدة، الذى جاء فى أوراق المؤتمر أنه سيلقى كلمة فى جلسة الافتتاح، وشخصيات أخرى كثيرة بعضهم فى مراكز قيادية فى مؤسسات الدولة السياسية والقضائية والتنفيذية والجامعية والإعلامية، وكذلك عدد من المفكرين والكتاب.

كما أثار إدراج أقباط مصر ضمن الأقليات التى يدرسها المؤتمر اعتراضًا عامًا - ونشرت فى هذا الصدد عدة مقالات، وكثير من التحقيقات الصحفية فى الداخل أو عن طريق الوكالات العالمية. وأعلن البابا شنودة الثالث بيانا رفض فيه اعتبار الأقباط أقلية.

وحاول القائمون فى المؤتمر معالجة الموقف، فقاموا بتغيير اسم المؤتمر إلى: «مؤتمر حول إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات وهموم الملل والنحل والأعراق والشعوب فى الوطن العربى والشرق الأوسط» وجرى استبعاد الأقباط من لجان المؤتمر.

ثم تقرر نقل المؤتمر ليعقد فى ليماسول بقبرص. وحدث تغييران مهمان فى برامجه. الأول - استبعاد الأقباط، على أن تعقد لهم «ورشة عمل اختيارية مغلقة للمصريين فقط» والتغيير الثانى،

هو استبعاد ورشة العمل الرابعة التى كانت مخصصة لتخطيط السياسات والبرامج الوطنية لمصالح الأقليات وتنفيذ التعاون والمساعدة فيما بين الدول للاهتمام بمصالح الأقليات.

وفى حقيقة الأمر، فإن هذا المؤتمر يعتبر واحدا من أهم الأحداث السياسية والفكرية التى جرت فى مصر. وله - مع كل ما نشر بشأنه، دلالة بالغة القيمة.

وماذا بعد الكتاب وبعد المؤتمر ...؟

لقد كان هذا المؤتمر فرصة تاريخية تحقق فيها إجماع وطنى هو - فى حقيقة الأمر، أحد مظاهر المرحلة المعاصرة من الحركة الدستورية المصرية، التى بدأ ظهور إنجازاتها منذ منتصف القرن الماضى. وتواصلت صياغة هذه الإنجازات فى مشروعى الدستور عامى ١٨٧٩ و١٨٨٢ ثم تمت الصياغة النهائية فى دستور ١٩٢٣. وما تلاه من وثائق نظام يوليو وحتى دستور ١٩٧١.

ويتبدى مفهوم «المواطنة» الهدف الأساسى لهذه الحركة والمحور الأساسى للبناء الدستورى؛ فالمصرى - بهذه الصفة وحدها - له الحق فى المشاركة فى صنع القرار العام أى ممارسة الحقوق السياسية. والمصريون جميعا يظللهم مبدأ المساواة. نصت على ذلك المادة الثالثة من دستور ١٩٢٣: «المصريون لدى القانون سواء. وهم متساوون فى التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين. وإليهم وحدهم يعهد بالوظائف العامة مدنية كانت أو عسكرية».

ثم إن «جميع السلطات مصدرها الأمة» (م٢٣) ونصت المادة الثالثة من دستور ١٩٧١ على أن:

الأقباط الوطن الحضارة الإسلام



«السيادة للشعب وحده، وهو مصدر السلطات. ويمارس الشعب هذه السيادة ويحميها، ويصون الوحدة الوطنية على الوجه المبين فى الدستور».

كما جاء فى المادة الأربعين من الدستور نفسه:

«المواطنون لدى القانون سواء. وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة».

ويأتى الموقف تجاه هذا المؤتمر، ليكون استفتاء شعبيا له طابع شبه دستورى - ظهر من خلاله إجماع الجماعة المصرية على حاكمية مبدأ المواطنة.

فإذا كان جميع المهتمين بالشأن العام - مفكرين وسياسيين من كل الأحزاب والجماعات والتيارات، قد رفضوا بكل حسم أن يكون «الأقباط» مرادفا «للأقلية» - فإن الوجه الآخر لهذا الموقف هو الإجماع على أن «المسلمين» ليسوا مرادفا «للأغلبية» السياسية.

وهكذا قطع هذا الإجماع بأن مفهوم الأغلبية والأقلية هو فى الأساس مفهوم سياسى وليس دينيا. بمعنى أن أيا من هذين الفريقين لا يجوز، طبقا لمبدأ المواطنة أن يتطابق - مقدما، مع أى من المكونات الدينية للجماعة: المسلمين أو الأقباط - بل يدخل جميع المواطنين فى تكوين كل من الأغلبية والأقلية، دون نظر إلى الانتماء الدينى لأى منهم.

ويكون من الممكن بالتالى تداول الصفتين، فتتحول الأغلبية فى مرحلة ما إلى أقلية فى مرحلة تالية، والعكس. وهذا أمر ممتنع لو اتخذ الانتماء الدينى معياراً للتمييز بينهما.

وفى الواقع فإنه من وقت مبكر رفض الفكر المصرى تقسيم مكونات الجماعة المصرية على أساس دينى. وجرت فى المؤتمر (الإسلامى) المصرى عام ١٩١٢ صياغة المبدأ الدستورى الأساسى الذى يهيمن على الحياة المصرية - يقول تقرير المؤتمر:

«إن الخطأ الفاضح هو تقسيم الأمة المصرية باعتبارها نظاما سياسيا إلى عنصرين دينيين - أكثرية إسلامية وأقلية قبطية. لأن مثل هذا التقسيم يستتبع تقسيم الوحدة السياسية إلى أجزاء دينية، أى تقسيم الشىء إلى أقسام تخالفه فى الجوهر. إن الأمة باعتبارها كائنا سياسيا أو نظاما سياسيا إنما تتألف من عناصر سياسية كذلك، فأيما مذهب من المذاهب السياسية اعتنقه أفراد أكثر عددا كانوا أكثرية، وكان الآخر أقلية.

.. وعلى هذا يمكن فهم الأكثرية والأقليات فى الأمة. وليس للدين فى ذلك محل».

وتابع تقرير المؤتمر تأكيد المفهوم السياسى للجماعة: «على ذلك يكون من السهل فهم انقسام الأمة باعتبار المذاهب السياسية إلى أكثرية وأقليات كلها (الأكثرية والأقلية) غير ثابتة، بل متغيرة بتغير المذاهب السياسية وانتشارها قلة أو كثرة...»(٥٣).

ومن قبل ذلك جاء فى برنامج «الحزب الوطنى» الأول (غير حزب

مـصطفى كـامل وسـابق عليـه) وهو البرنامج الذى صاغه الشيخ محمد عبده ونشر فى أول يناير ١٨٨٢:

«الحزب الوطنى حزب سياسى وليس دينيا فإنه مؤلف من رجال مختلفى العقيدة والمذهب وجميع (غير المسلمين) وكل من يحرث أرض مصر، ويتكلم لغتها منضم إليه، لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع إخوان، وأن حقوقهم فى السياسة والشرائع متساوية. وهذا مسلم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب...»(٥٤).

وفى يقينى أن الفكر المصرى بعد هذا المؤتمر لا يسوغ له مطلقا أن يواصل ارتباكاته وجداله العقيم فيما بعد المؤتمر. بل عليه أن يقطع الطريق على الداعين إلى التمييز بين الأغلبية والأقلية على أساس دينى(٥٥)، كما ينتفى نهائيا من الحياة المصرية أى أمر يبرر إدراج القبط ضمن ما يطلقون عليه تعبير الأقلية والإثنية. إن المتابع لما كتب عن هذا المؤتمر يلحظ أن الكثيرين حين كانوا ينقدون المؤتمر، كانوا يقرنون ذلك فى الوقت نفسه بضرورة حل ما أسموه مشاكل الأقباط.

وأحسب أن ضمان استمرار الاجماع الذى تبدى حيال المؤتمر يكمن فى أن يقر فى الوعى الجمعى أن الحركة الوطنية والدستورية التى قامت بها مكونات الجماعة معا - هى سند المرجعية للنظام المصرى. يعبر عن ذلك محمد سليم العوا، فيقول: إن الدولة الحديثة تمثل نوعا جديدا من أنواع السيادة لم يعرض لأحكامه الفقهاء المقلدون لأنه لم يوجد فى زمانهم؛ ذلك أن الدولة الإسلامية التى قامت بالفتوح قد انقضت بانحسار سلطان الخلافة وسيطرة الاستعمار الغربى عليها. وقد قاومت الشعوب هذه الموجات الاستعمارية على عتوها وجبروتها - مقاومة بلغ مداها عشرات من السنين، وشارك فيها، حيث كان فى الشعب مسلمون وغير مسلمين، الفريقان جميعا. فخاضا معارك المقاومة معا، وقتل أبناؤهم بيد الطغيان الأجنبى أو طغيان العملاء المحليين معًا. ومن مسلسل المقاومة المستمرة، وقوة الصمود المتجددة، وحركة التاريخ الذى يداول الله سبحانه وتعالى بين الناس أيامه، من ذلك كله نشأت الدول القائمة اليوم - روى شجرة استقلالها أبناؤها جميعا بدمائهم، ودعا إلى حريتها وعمل لها المفكرون والسياسيون منهم جميعا»(٥٦).

ويمكن القول بأن البناء الوطنى والدستورى والسياسى للدولة الحديثة إنما قام على المساحة المشتركة من القيم والمفاهيم التى تعتمدها الأديان التى ينتمى إليها أبناء الشعب الذين نهضوا بهذه الحركة المشتركة فى مجالاتها المتعددة.

لقد جهد الأقباط بل والمصريون جميعا على مدى تاريخهم كى يتقرر فى نظام الحكم المصرى مبدأ المواطنة بعنصريه: المشاركة والمساواة. يقول محمد عفيفى:

«على الرغم مما تضمنه عهد الذمة من مزايا مهمة لأهل الذمة، فإننا نرى أن الأقباط لم يقبلوا قط عهد الذمة، وما فتئوا يحاولون التملص من شروطه بشتى الأشكال. فقد رأى الأقباط أن عهد الذمة قد وضعهم فى مرتبة أقل من المسلمين وانتقص من وضعهم الاجتماعى. ولم ينس الأقباط أبدا أن مصر هى وطنهم، فكيف يتحولون فيها إلى مواطنين من الدرجة الثانية... هكذا كان العصر العثمانى بداية النهاية لصيغة عهد الذمة. وكان لابد من تقديم بديل لرسم طبيعة العلاقة بين المسلمين والأقباط والدولة...»(٥٨) وتمثل هذا البديل فى حركة الجماعة المصرية بجميع مكوناتها لتعديل وضع كل مصرى إلى المواطنة.

يقول طارق البشرى: «إن فكرة الجامعة الوطنية المصرية قد تطورت فى مصر وتبلورت بثورة ١٩١٩ على أساس مضمون وطنى ديمقراطى، أى تبلورت بمضمون نضالى معاد للاحتلال الأجنبى ومعاد لحكم الاستبداد الفردى الذى يمارسه الملك ويعمل على الاحتفاظ به. فالجامعة الوطنية شبت كجامعة مخاصمة للملك وحلفائه الإنجليز معا. وهى من جهة أخرى تعنى فى انتصارها زوال كل فروق سياسية واجتماعية بين المواطنين أساسها الدين، لذلك كان مع الطبيعى أن يكون الملك ضدها مفضلا أن يرفع بدلا منها جامعة دينية سياسية على الطراز القديم. وكان من الطبيعى أيضا أنه مع التأييد الشعبى المصرى الشامل للجامعة الوطنية بمضمونها النضالى، أن يكون للغالبية الشعبية من القبط سبب «خاص» يضاف إلى الأسباب العامة للإخلاص لهذه الفكرة. وإن إسهام القبط فى بناء الجامعة الوطنية ومشاركتهم السياسية الفعالة فى ذلك كان لاشك يسخط الملك من حيث كونه إسهاما ومشاركة فى بناء جامعة تنمو ضد سلطانه وتفسد ما يعمل له من استبدال غيرها بها. وتمثل ذلك بقدر قل أو كثر من الوعى فى نوع من النفور لدى الملك إزاء النشاط السياسى لتلك الأقلية الدينية. فإذا كان الملك يعادى الحركة الشعبية عامة، فقد كان لديه سبب «خاص» لمعاداة إسهام هذه الفئة من الشعب. وبالمقابل كانت تلك المساهمة من دعائم مقاومة الحركة الوطنية الديمقراطية وحزبها الوطنى الجامع - لنفوذ الملك ولمحاولته رد الجماعة المصرية إلى مبدأ الجماعات الدينية»(٥٨).

ولقد كانت حصيلة الحركة الوطنية الدستورية المصرية أن استخلص المصريون السيادة لبلادهم - الوطن - كما

صار إليهم حكم بلادهم لأنفسهم - صفة المواطنة، بجهد مشترك أسهم فيه وتعب وضحى الأقباط والمسلمون، فدخلوا مجال الحكم والسياسة صحبة. لقد جمعتهم فى مساواة كاملة أيام القهر والحرمان، فلما بدأ التغيير ضمهم فى مساواة كاملة أيضا موكب زحف المحكومين إلى كراسى الحكم والسيادة. وتقررت صفة المواطنة للمصريين جميعا، وفى لحظة واحدة. وبذلك نسخت جميع المفاهيم السابقة التى كانت تحدد صفتهم على أساس الغزو.

وبدأت الحياة الدستورية والسياسية الجديدة، ولم يشعر أى فريق من أبناء الأمة بامتياز أو بنقص، فى مجال الحكم بسبب دينه. وهكذا قام مبدأ المواطنة بعنصريه: المشاركة والمساواة، أساسا لهذا البناء، ودعمته الممارسة من جانب مكونات الجماعة: رفض الأقباط عند وضع دستور ١٩٢٣ مبدأ التمثيل النسبى، وقاوموا تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ الذى كان يحفظ لدولة الاحتلال حق حماية الأقليات. والتزم حزب ثورة ١٩١٩ بزعامة سعد زغلول مبدأ المواطنة فكان يختار مرشحيه دون نظر إلى دينهم، أو إلى دين ناخبيهم وكان هؤلاء يستجيبون لتوجهات الحزب الذى يثقون فيه، والأمر نفسه بالنسبة للوزراء. ويكشف تاريخ الوزارات أن القبط كانوا يتولون وزارات سيادية: الخارجية والمالية والحربية... مثلا.

كانت الزعامة السياسية تجهد كى يكتسب الشعب «ملكة الحكم» على أساس مبدأ المواطنة. وأن تسود علاقاتهم بالحاكم وبعضهم بعضًا «الأخلاق الدستورية» بحسب تعبير أستاذ الجيل لطفى السيد(٥٩).

ويبدو لى أنه لمواصلة العلاقات بين مكونات الجماعة فى إطار هذه الأخلاق الرفيعة، يمكن أن يدعمها برنامج وطنى

الأقباط
الوطن
الحضارة
الإسلام



شامل لاستعادة تكامل الشخصية المصرية، بضمان حضور الآخر الدينى فى وعى كل مصرى. ذلك أن الوعى بوجود الآخر الدينى يمثل - تقليديا، أحد المقومات الأساسية فى الكيان المصرى. ويمثل هذا الوعى - بالإضافة إلى الشعور بالانتماء إلى الأرض، عامل التوازن فى الشخصية المصرية والمؤشر المعبر عن حالتها الصحية. بالإضافة إلى أن احترام الآخر هو الترياق التلقائى المصرى ضد التطرف. إن من يبدأ بنفى الآخر الدينى/ الأقباط، لابد أن يصل إلى تكفير الذات/ المسلمين. هذا فضلا عن أن مسار التاريخ المصرىُ الحديث والمعاصر أظهر أن النجاح فى ممارسة أنواع أخرى من التعددية: الفكرية وعلى الخصوص السياسية، هذا النجاح يتوقف على نتيجة ما يجرى فى المدرسة الأولية للتعددية - نعنى بذلك التعددية الدينية، إيجابا وسلبا. أى أن حصيلة هذه المدرسة تنتقل إلى المراحل التالية للتعددية. إن احترام الآخر الدينى هو المقدمة، والشرط الضرورى لاحترام الآخر السياسى والفكرى.

ومن الواضح أن الحضور الإسلامى متحقق فى الوعى القبطى - من خلال التعليم والإعلام. المطلوب هو حضور قبطى مماثل لدى المسلم. وثمة مراحل ثلاث من التاريخ المصرى لا تكتمل ثقافة المصرى ووعيه بمسار شعبه إلا إذا عرف أحداثها وأهميتها.

المرحلة الأولى - هى القرون الستة الأولى بعد الميلاد قبل مجىء الإسلام، وفى حقيقة الأمر فإن ما رسبته هذه المرحلة فى وجدان الإنسان المصرى يدخل عنصرا أساسيا فى تكوينه - سواء بقى فى المسيحية أو انتقل إلى الإسلام.

المرحلة الثانية - من دخول الإسلام وإلى بداية القرن التاسع عشر. إن الرؤية المصرية لهذه المرحلة تكشف عن البلورة التدريجية والمتواصلة للخصوصية المصرية. فى هذه المرحلة كان المصريون جميعا محكومين لا يشاركون فى حكم بلادهم، وتحملوا معا قهر الحكام وظلمهم. وأحيانا كان هذا الفريق أو ذلك يخصه جانب من الظلم أكثر. ولكنهم حققوا سوية إنجازات بالغة الأهمية يحفظها التاريخ لجميع مكونات الجماعة.

المرحلة الثالثة - من القرن التاسع عشر، وصلت فيها الحركة الوطنية والدستورية والثقافية إلى مرحلة حاسمة. وبدأ اختراق المحكومين لحاجز السلطة ليصبحوا حكام بلادهم. وهنا يسجل التاريخ أنه فى كل موقف حاسم فى هذه الحركة كان الأقباط والمسلمون معاً وفى وحدة تامة. والنتيجة التى تستخلص من مسار هذه المرحلة هى أن الدولة التى نحيا فى ظلها لم تصل إلى أيدينا إلا بجهد كل مكون من مكونات الجماعة، فإليهم جميعا يعود الفضل فى أن صارت مصر للمصريين. ويكفى لتأكيد هذه الحقيقة المقارنة بين ما جرى فى مصر وما حدث فى بلاد أخرى لم تكن فيها وحدة الشعب كما فى مصر.

ولقد ذكرت نعمات أحمد فؤاد أن «من أخطاء التعليم أو خطاياه - إغفال التراث المصرى القديم» (الأهرام ١٩٩٤/٥/٢٦) وأجاب حسين كامل بهاء الدين على ذلك بمقال (الأهرام ١٩٩٤/٥/٣١) بأن المقررات الدراسية الخاصة بالمواد

الاجتماعية واللغة العربية تحتوى على الكثير مما ذكرته الأستاذة فى مقالها. وأورد نماذج كثيرة لذلك.

إن نقد الاستاذة للكتب التعليمية ينطبق على «التراث القبطى» فى المراحل الثلاث السابقة، وهو نقص لم يتحقق بشأنه مثل ما ذكره السيد الوزير - ولذلك يتعين جبر هذا النقص فى أقرب فرصة ليتحقق تكامل الذاكرة الجمعية لدى الطلاب، وليزداد تعارف الطلاب على مكونات الجماعة وبعضهم بعضاً.

وإذن فالخطوة الأولى لنفى الفصام فى المجتمع هو وضع خطة شاملة متكاملة لتحقيق الحضور القبطى فى الكتب التعليمية وفى وسائل الإعلام وفى مختلف أنواع الأعمال الفنية وفى برامج الأحزاب وأنشطتهم. وأن يكون ذلك موضوعاً لأبحاث متعمقة فى مراكز الأبحاث فى الجامعات والهيئات العامة والخاصة.

لقد أصبحت الحاجة ماسة إلى إعادة التجربة المصرية إلى الذاكرة الجمعية، تلك الحركة التى شارك فى صنع إنجازاتها العظيمة جميع مكونات الجماعة، بما يتيح الفرصة لطرح إشكاليات الحياة المعاصرة على أرض هذه التجربة فى أمجد مراحلها، واستلهام قيمها لإيجاد حلول لتلك المشاكل، فى توجه مستقبلى يعيد صنع الحياة الآمنة المستقرة لكل مصرى.

هذا أولا...

وثانيا - أن يطبق مفهوم المواطنة فى اختيار قيادات العمل التنفيذى فى جميع أجهزته، وفى السلك القضائى - تطبيقا أمينا؛ فيكون المعيار الوحيد للصلاحية هو الكفاءة دون أى اعتبار آخر غير دستورى. كما تجهد الأحزاب السياسية وفى مقدمتها الحزب الحاكم على إعداد كوادر سياسية من جميع مكونات الأمة، لتشارك فى الحياة السياسية ولتتقدم كمرشحين عنها فى انتخابات المجالس التشريعية والمحلية والنقابية.

إن حرمان بعض مكونات الجماعة من حقهم الدستورى باعتبارهم مصريين «إليهم وحدهم يعهد بالوظائف العامة مدنية كانت أو عسكرية، (م٣ من دستور ١٩٢٣). إن حرمانهم من تولى بعض هذه الوظائف خاصة القيادية منها، وفى بعض قطاعات العمل الوطنى، مع استمرار هذا الحرمان فترات طويلة متصلة - هذا الحرمان بهذه الصورة والسكوت عنه والرضا به، يشكل فى حقيقة الأمر شرخا خطيرا فى الضمير الجمعى الوطنى. وهو شرخ يسمح بالسكوت عن انحرافات اجتماعية أخرى بل والرضا بها واعتبار الوضع المنحرف هو السلوك الطبيعى؛ فالضمير واحد لا يتجزأ - وحين يفسد فى أمر، فلابد أن يشمل الفساد باقى أجزائه - إننا لا نبالغ إذا قلنا إن القضاء على الفساد والظلم والمحاباة لهذا السبب أو ذاك، واستعادة العدل والاستقامة فى الحياة المصرية، هذا كله يبدأ بوقفة شجاعة إلى جانب مبدأ المواطنة وتطبيقه بحسم ودقة. ليعلم كل مصرى أن الكفاءة والإخلاص والأمانة لا يمكن أن تهدر ولا أن يحرم من حازها من حقه الدستورى، لسبب يشجبه الدستور والضمير الوطنى النقى.

ويتصل بهذا أنه من الضرورى أن يدخل مفهوم «المواطنة» بعنصرية: المشاركة والمساواة، مادة أساسية فى مقررات الدراسة وبرامج الإعلام. وعلى وجه الخصوص فى برامج معاهد إعداد القادة بجميع درجاتهم وأنواعهم. فهؤلاء لابد قبل أن يتولى الواحد منهم مهام عمله، أن يتقن «ملكة الحكم»، وأن يعرف كيفية أداء مسئولياته فى إطار «المبادىء والأخلاق الدستورية». إن أهمية هذا الإعداد تأتى من أن هؤلاء القادة هم الذين يصدرون، فى النهاية، القرارات التنفيذية التى تتحكم فى مصالح الناس.. وحين يؤدون واجباتهم وهم على وعى بمفهوم المواطنة فإن العديد من الشكاوى والمآخذ تختفى تلقائيا.

ثالثا - ثمة بعض مشاكل واقعية لا تحتاج لحلها إلى أكثر من إجراء تنفيذى إدارى، تنتهى به سلسلة تكاد حلقاتها لا تنتهى - من الشكوى والنقد والمقترحات، حتى يخيل للمراقب أن هذه المشاكل أصبحت كبعض العلل المزمنة فى الواقع المصرى.

مثلا - مسألة الأوقاف القبطية؛ نقرأ فى مجلة روز اليوسف (٦ يونيو ١٩٩٤ ص٣٤) تحت صورة وزير الأوقاف - ما يلى: «مذكرة أمام وزير الأوقاف تطالبه فيها برد ١٦٢٣ فدانا من الأوقاف القبطية كانت الوزارة قد استولت عليها عام ١٩٩٠. المستشار القانونى للوزارة كان قد أعد مذكرة أوضح فيها عدم قانونية الاستيلاء على هذه الأراضى»

أين المشكلة إذن...؟

المسألة لا تحتاج إلى أكثر من «تأشيرة» من الوزير بالموافقة على ما انتهى إليه المستشار القانونى للوزارة فى مذكرته.

مثل آخر - موضوع بناء الكنائس وما يثيره الخط الهمايونى، الذى أصبح فى الواقع المصرى كأحد الأساطير الغامضة - خاصة إذا ضم إليه «تابعه» وهو القرار الصادر من العزبى باشا وكيل وزارة الداخلية فى إحدى حكومات الأقلية التى شكلها الملك فؤاد فى الثلاثينيات - ذلك العقد المأساوى فى التاريخ السياسى المصرى.

والمسألة تصبح بالغة البساطة لو تمت مواجهتها على الصعيد العملى.

ولقد أوضحت فى مقال سابق (الأهرام ٤ ديسمبر ١٩٧٢)(٦٠) أن هذا «الخط» لا يتفق والواقع المصرى بل

يفصح مضمونه وصياغته أنه وضع لأقاليم أخرى فى الإمبراطورية العثمانية.

وقد حكمت محكمة القضاء الإدارى برئاسة عبدالرزاق السنهورى بأن «حرية الاجتماع للقيام بشعائر الدين تدخل ضمن الحريات التى يحميها الدستور مادام أنها لا تخل بالنظام العام ولا تنافى الآداب. والحكومة لم تزعم شيئا من ذلك؛ ومن ثم يكون الأمر بتعطيل الاجتماع الدينى قد وقع باطلا مما يتعين معه القضاء بإلغاء الأمر المطعون فيه فيما تضمنه من منع الاجتماعات الدينية»، وأضافت المحكمة: «إن اشتراط الترخيص فى إنشاء دور العبادة على نحو ما جاء فى الخط الهمايونى الصادر فى سنة ١٨٥٦ لا يجوز أن يتخذ ذريعة لإقامة عقبات لا مبرر لها دون إنشاء هذه الدور مما لا يتفق مع حرية إقامة الشعائر الدينية، بل أريد به أن يراعى فى إنشاء دور العبادة الشروط اللازمة التى تكفل أن تكون هذه الدور قائمة فى بيئة محترمة تتفق مع وقار الشعائر الدينية وطهارتها، وألا تكون سببا فى الاحتكاك بين الطوائف الدينية المختلفة. وفى هذه الحدود المعقولة ينبغى أن يقوم نظام الترخيص».

وقالت المحكمة فى حكمها: إنها تبسط رقابتها على تصرفات الإدارة فى الإذن بإقامة دور العبادة حتى تطمئن إلى أنه ليس ثمة تعسف فى حبس هذا الإذن أو تلكؤ فى إصداره[٦١].

كان هذا قبل صدور دستور ١٩٧١.

أما بعد العمل بهذا الدستور فقد تغير الوضع تماما؛ وأوضحت ذلك لجنة تقصى الحقائق التى شكلها مجلس الشعب عام ١٩٧٢. إذ جاء فى تقريرها أن الدستور المصرى الصادر عام ١٩٧١ استبعد من الأحكام واجبة التطبيق فى شأن ممارسة الشعائر الدينية ما كانت تفرضه «العادات المرعية فى مصر».

الأقباط الوطن الحضارة الإسلام



وإذن فقد حسمت الإرادة الدستورية المصرية الأمر. وسجل ذلك تقرير اللجنة فقد جاء فيه إن احترام ممارسة الشعائر الدينية «مبدأ كفله الدستور فى مادته السادسة والأربعين، الذى جاء نصه مطلقا وهو يجرى كالآتى: تكفل الدولة حرية ممارسة الشعائر الدينية»، وقالت اللجنة إن هذا نص «يغاير فى صيغته ما كانت تنص عليه الدساتير السابقة من حماية حرية القيام بشعائر الأديان طبقًا للعادات المرعية فى مصر» أى أن اللجنة تستخلص من إسقاط هذه العبارة الأخيرة أن المشرع الدستورى قصد صراحة استبعاد تطبيق الخط الهمايونى من مجال حرية ممارسة الشعائر الدينية.

ولقد وافق مجلس الشعب على تقرير اللجنة. وبهذا أكدت السلطة التشريعية أيضا ما انتهت إليه اللجنة فى استخلاصها للإرادة الدستورية. وأصبح هذا المبدأ هو الواجب التطبيق[٦٢]. (مضبطة جلسة مجلس الشعب بتاريخ ٣ نوفمبر ١٩٧٢).

وهكذا نجد أن صياغة الخط الهمايونى نفسه، والواقع المصرى، وأحكام القضاء، ونص الدستور، الذى أكدت تفسيره إرادة السلطة التشريعية - هذا كله يسقط الخط الهمايونى من القواعد القانونية المعمول بها فى مصر.

وأحسب أن موضوع بناء الكنائس يصبح أمراً بالغ البساطة لو تمت مواجهته على الصعيد العملى:

والحل فى رأيى يتمثل فى ثلاثة إجراءات إدارية بحتة:

(أ) توجد كنائس قديمة وحديثة تمارس فيها الشعائر الدينية القبطية بانتظام. وتتواتر الروايات عن أنواع التعرض الإدارى لهذه الكنائس. ولحسم المشكلة نهائيا أرى أن يصدر قرار بالموافقة على مواصلة الصلاة فى هذه الكنائس إعمالا للمبادىء الدستورية والتشريعية والقضائية سالفة الذكر.

(ب) نأتى إلى مشكلة الترميمات التى تجرى فى الكنائس القائمة بل والتى صدرت بشأنها الإجراءات الشكلية. ومن الواضح أن هذه الترميمات لا تخرج فى طبيعتها عن أية ترميمات أخرى تجرى فى أى بناء قائم من أى نوع. ولتأكيد هذا الأمر الواضح والمنطقى أرى أن يصدر قرار بأن تتبع فى الترميمات التى تجرى فى الكنائس نفس الإجراءات المتبعة فى ترميمات المبانى بصفة عامة.

(جـ) تبقى مسألة الكنائس الجديدة، ومن المعروف أن الرئيس السادات كان قد اتفق مع البابا شنودة على التصريح ببناء عدد معين كاف من الكنائس سنويا موزعة على كل محافظات مصر.

وأرى أن هذا إجراء عملى حكيم يوفر على جميع الأطراف عديداً من التعقيدات. وبناء على ذلك يقدم البابا فى بداية كل عام كشفا بهذه الكنائس، يجرى التصديق عليه خلال فترة زمنية محددة.

•••

ذكرنا أن هذا المؤتمر كان بمثابة استفتاء شعبى له طابع شبه دستورى ظهر من خلاله إجماع الجماعة المصرية

على حاكمية مبدأ المواطنة. وأوضحنا أن الوجه الآخر لرفض اعتبار الأقباط أقلية، هو في اللحظة نفسها رفض اعتبار المسلمين أغلبية سياسية، وقلنا إن التراث السياسي المصري، والممارسة الدستورية التي تحققت بعد نجاح ثورة ١٩١٩ وقيام الحكم البرلماني الديمقراطي. هذا كله أعطى لمفهوم الأغلبية والأقلية مدلولا سياسيا يستبعد المطابقة بين هذين وأحد المكونات الدينية للجماعة.

ومن رأيي أن تعبير «مكونات الجماعة»، هو الأفضل بديلا للأغلبية والأقلية. وقد جرى القول بأن الأقباط والمسلمين يشكلون «سبيكة» متماسكة و«نسيجا» واحدا. وأحسب أن هذين تعبيران موفقان. ففي السبيكة يوجد أكثر من معدن، ولا يمكن الاستغناء عن أي منهما بدون تفتت السبيكة، ومسخها وفقدانها خواصها الأساسية. كما أن «النسيج» لا يكون له وجود بدون السدى واللحمة - الخيوط الطولية والعرضية - متداخلين متماسكين. فإذا ضعف أي منهما أو انتفى صار النسيج خيوطا مبعثرة.

هذا يعني أن علاج ما يطرأ في مسار العلاقات بين المواطنين فيما بينهم أو بينهم وبين السلطة لا يكون بطرح المسألة على أرض تجعل المشكلة مزمنة، بل وتؤدي إلى تفاقمها. هذه الأرض الخطرة والمراوغة هي الإطار الدولي الذي كان مؤتمر الأقليات يريد بحث العلاقات الداخلية فيه. إن المشاكل الداخلية بين المواطنين لا تحل بالرجوع إلى الوثائق العالمية وباستدعاء التعاون الدولي - فهذا يؤدي إلى مزيد من الشقاق، وإلى ضعف الثقة المتبادلة وإلى السماح بالتدخل الأجنبي الخطير في الشئون الداخلية. فضلا عن أنه يحرم العلاقة الحميمة بين المصريين من «الأخوة والنخوة الوطنية»، كما علم بذلك ارفاعة الطهطاوي في «مناهج الألباب» - كما يؤدي أيضا إلى حرمانها من «المحبة» بين أبناء مصر المحبوبة كما جاء في بيان البابا شنوده الثالث. إن الأخوة والنخوة والمحبة تمثل العمق الدفين لمفهوم المواطنة.

لقد رصد المراقبون أن «الأقباط كانوا أول من بادر بالهجوم على مؤتمر الأقليات»، ورفضت الرئاسة الدينية للكنيسة القبطية بحسم أن يعتبر الأقباط أقلية «فكل من عبارة أغلبية وأقلية إنما تدل في أسلوبها على التفرقة والتمييز أو التمايز بالنسبة إلى البعض، وهذا لا يليق بالنسبة لأبناء الوطن الواحد وبخاصة في مصر المحبوبة»[٦٣] .

يبقى أن نقول إن تطور النظام العالمي وتداخل العلاقات بين الدول وبين هذه والمنظمات العالمية، أقحم على العلاقات الداخلية طرفا ثالثا يقف متربصاً للتدخل. ومع مجيء عصر المعلومات وأدوات التعرف عليها صارت ثمة شفافية لا تجعل مكانا لمستور يمكن إخفاؤه. والمخططات الدولية والإقليمية جاهزة؛ نقرأ في الكتاب الذي نعرض له أن إسرائيل «تلقفت بعض الاجتهادات الاستشراقية»، وصاغت منها ما يعرف بنظرية «المجتمعات الفسيفسائية»، «مجتمعات الموزايك»[٦١] . وتذهب هذه النظرية إلى أن الشرق الأوسط هو عبارة عن مجموعات دينية وطائفية وعرقية ولغوية، تتعايش معا بحكم التاريخ والضرورية، ولكن لا يربط بينها جميعا أي رباط وطني أو قومي. وإن اضفاء مثل هذا السياج الوطني أو القومي عليها، هو بدعة أو اختلاق أو حديث طارىء. وبالتالي فإن التداعي المنطقي لتنظيم الشرق الأوسط سياسيا، هو خلق دول أو دويلات، تضم كل منها أغلبية من إحدى هذه الطوائف أو الجماعات اللغوية العرقية، أو بتعبير آخر ينبغي أن يكون لكل جماعة إثنية في المنطقة «دولتها» أو «وطنها» المستقل[٤٨] .

«والهدف البعيد لإسرائيل من ترويج هذه الطروحات، هو تفتيت المنطقة إلى مجموعة لا حد لها من الدويلات الطائفية والعرقية. وهي بذلك تضفي على نفسها شرعية من ناحية، وتضمن هيمنتها على هذه «الدويلات» التي ستكون بالطبع صغيرة وضعيفة ومتناحرة من ناحية ثانية. ومن هنا حرص إسرائيل على التدخل في كل الخلافات الإثنية الممكنة في الوطن العربي، ومحاولة إذكائها إلى توترات ثم تصعيدها إلى صراعات مسلحة، ثم العمل على إبقائها مشتعلة لأطول مدة ممكنة. وقد رأينا نموذجا رهيبا لهذه النظرية وممارساتها السافرة في لبنان»[٦٥] .

إن فرار مؤتمر الأقليات من مصر إلى قبرص، واختزال لجانه هو انتصار للجماعة المصرية، ولكنه في نفس الوقت يمثل تحديا مستقبليا لها. فهذا المؤتمر لن يكون الأخير من نوعه. وستستمر المحاولات وتتنوع. ومعروف أن التخطيطات الدولية تدخل عامل الزمن في تخطيطها، حتى تنضج «الحالة»، وتكون مهيأة لتقبل الوضع المرسوم لها.

الجهد المضاد إذن ضروري - حتمي، كي نقطع الطريق على كل مؤامرات خلق الشقاق أو استغلال مشاكل داخلية في يدنا علاجها الناجع. ■

الهوامش :

(١) القاهرة، مركز ابن خلدون، ١٩٩٤، صفحة٩٥٣ .

(٢) ص٨.

(٣) أبو سيف يوسف، الأقباط والقومية العربية - دراسة استطلاعية، بيروت، يوليو ١٩٨٧، ٢٣٥ صفحة.

(٤) جاءت النسبة ٨٠ في المائة ص٥٧ .

(٥) ص ١٤ .

(٦) ص ١٧ وقد استخدم المؤلف «العنصر» بدلا من السلالة في صفحات تالية ٦٠، ٦١ .

(٧) ص٢٢ .
(٨) ص ٢١ .
(٩) تسمية أخرى للثقافة .
(١٠) انظر هامش ٦ .
(١١) ص ٦٠ .
(١٢) الخطوط من وضع كاتب هذه الدراسة .
(١٣) ص ١٧ .
(١٤) ص ٣١ .
(١٥) سيف، ص ٩ ، ١٠ .
(١٦) ص١٠ .
(١٧) ص ١٩١ .
(١٨) الملل ص ٣٠، ٤٠ .
(١٩) ص٣٣، ٣٤، ٤١ .
(٢٠) ص ٢٣ .
(٢١) سيف، ص ١٩٢ .
(٢٢) ص١٩٧ .
(٢٣) ص ٧ .
(٢٤) الملل، ص ١٣ .
(٢٥) ص ١٥ .
(٢٦) ص ١٨ .
(٢٧) ص١٣ .
(٢٨) ص ١٤ .
(٢٩) ص ١٣ ، ١٤ .
(٣٠) ص٩٠٩ .
(٣١) ص٩١٠ .
(٣٢) ص٩١٣ .
(٣٣) ص ٩١٦ .
(٣٤) ص ٩١١ .
(٣٥) ص٩١٢ .
(٣٦) نقرأ ماكتبه المؤلف عن الدين «كأحد معايير التباين بين الجماعات» فيقول: إن «الطائفية» تشير إلى استخدام التنوع الديني لتحقيق أهداف سياسية أو اقتصادية أو ثقافية - مثل المحافظة على مصالح ومزايا مكتسبة أو النضال من أجل تحقيق مثل تلك المصالح والمزايا لزعماء أو أبناء طائفة معينة في مواجهة طوائف أخرى . وعادة ما تصبح «الطائفية» بهذا المعنى ستاراً أو ذريعة تستخدم «الدين» كوسيلة لتحقيق أهداف «دينية» ، فالمشاعر الدينية في بعض المجتمعات تعتبر من القوة بحيث تكون استثارتها وسيلة فعالة للتعبئة الاجتماعية والسياسية، يلجأ بعضهم إلى مثل هذه الاستثارة كأداة تحفيز وضغط لتحقيق أهداف قد لاتمت للدين - كنسق للقيم الروحية والإنسانية - بأي صلة ، الملل ص ٣٦ .
(٣٧) ص ٩١٣ .
(٣٨) ص ٩١٤ .
(٣٩) ص ٩١٥ .
(٤٠) ص ٥٧٦ .
(٤١) ص ٥٧٦ - ٥٧٧ .
(٤٢) هذا المتوسط يبلغ حوالي ١١٨ صفحة، أما نصيب الأقباط من الكتاب فهو حوالي ٢٦٩ صفحة (من ص ٤٢٩ حتى ص ٦٩٨) .
(٤٣) جاء في الصفحة الأولى من فصل الأقباط (ص ٤٣١) هامش نصه: «هذا الفصل حتى ص ٤٦٨ يعتمد على إسهام أبو سيف يوسف الذي استخلصه من دراسة أكبر نشرها بعنوان : الأقباط والقومية العربية ...» ويفهم من هذا - أن مركز ابن خلدون طلب من الأستاذ أبو سيف أن يسهم في الكتاب . فقام باستخلاص هذا الملخص وقدمه للمركز كي ينشر في هذا الكتاب .
وبالاتصال بـ أبو سيف نفى أن المركز طلب منه «الإسهام» وأنه لم يستخلص هذا الجزء من كتابه ليقدمه للمركز . وقال إنه كان قد قدم لمركز دراسات الوحدة العربية مع مخطوطة كتابه ملخصاً له وذلك حسب النظام الذي وضعه هذا المركز للنشر، وذكر أنة لم يطلع على ما يسميه كتاب «الملل والنحل والأعراق» «إسهاما» منه ليقطع فيما إذا كان هذا «الإسهام» هو ذلك الملخص...
(٤٤) ص ١٤ .
(٤٥) يتضح إصرار المركز على هذا الموقف في اعتبار الأقباط إثنية - من أنه عقد في الفترة من ٢٢ - ٢٤ / ١١ / ١٩٩١ ندوة عن «الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في الوطن العربي» وكان من موضوعاتها «الثقافة العربية وحقوق الأقليات في وادي النيل» وجاء في العناصر المرجعية الاسترشادية لهذه الورقة أنها تتناول «مسألة الأقليات في كل من مصر (الأقباط) والسودان (قبائل الجنوب) والأبعاد الثقافية التي تحكم التعايش والتعاون والتوتر والصراع بين الأقليات والأغلبيات في هذا الإقليم الفرعي من الوطن العربي وكيف يتجسم ذلك في احترام أو انتهاك حقوق الأقليات فيها» .
وقد طلب المركز مني أن أكتب هذه الورقة فرفضت وقلت: إن الجمع بين الأقباط وقبائل جنوب السودان تحت مسمى واحد خطأ علمي وسياسي فادح .
(٤٦) ص ٥٧ .
(٤٧) وصحتها : شركائنا . هكذا جاء هذا الخطأ النحوي في «إهداء» الكتاب .
(٤٨) انظر في هذا كله دراسات وليم سليمان قلادة - في أصول الصيغة المصرية للوحدة الوطنية، ضمن : الشعب الواحد والوطن الواحد، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٨٤ .
- المسيحية والإسلام في مصر ودراسات أخرى، القاهرة ، دار سينا ١٩٩٣ .
- مدرسة حب الوطن ، مكتبة أسقفية الشباب، القاهرة، ١٩٩٣ .
- الأقباط وكنيستهم في مسار التاريخ المصري، مجلة إبداع، القاهرة، فبراير ١٩٩٤ .
- نشأة مفهوم المواطنة في مصر، القاهرة، المركز القبطي للدراسات الاجتماعية ، مايو ١٩٩٤ .
(٤٩) سيف، ص ٧ و ١٩٧ .
(٥٠) الملل ، ص ١٥ .
(٥١) ص ١٧ .
(٥٣) أوردها - طارق البشري ، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٨٠ ، ص ٩٢ .
(٥٤) عبد الرحمن الرافعي، الثورة العرابية والاحتلال الانجليزي، القاهرة، ١٩٣٧، ص ١٤٧ .
(٥٥) ولعل الحديث التالي الذي أدلى به المستشار مأمون الهضيبي يكشف إلى أي حد تدهور مفهوم المواطنة لدى البعض؛ فتعليقا على مطالبته بقيام حزب إسلامي قالت له الصحفية: إن ذلك سيفتح الباب على مصراعيه أمام الأحزاب الدينية وسيطالب الأقباط بالمثل : فأجاب:
«وما الذي سيحدث إذا شكلوا حزبا دينيا ثم إن الأقباط ليسوا بلهاء ليشكلوا حزبا. ذلك أن من يشكل حزبا سياسيا إنما يهدف من ورائه إلى الوصول إلى الحكم لتحقيق مبادئه وعقيدته . وإذا كان الأقباط في مصر لا يشكلون أكثر من ٧ ٪ فلا يمكن أن يفكروا في أن يحكموا البلد، أما إذا أرادوا حزبا فسيكون من أجل الدفاع عن مصالحهم وحقوقهم وهو ما نرحب

به، فتأمل ! (جريدة الوفد ٧ / ٤ / ١٩٩٤) .

(٥٦) محمد سلم العوا، الأقباط والإسلام، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٧ص٤٠، ٤١ .

(٥٧) محمد عفيفي، الأقباط في مصر في العصر العثماني، رسالة دكتوراه أشرف عليها رءوف عباس، القاهرة هيئة الكتاب، ١٩٩٢ ، ص ٢٩٨ ، ٢٩٩ .

(٥٨) البشري، المرجع السابق، ص ٣٩٥ .

(٥٩) الجريدة ١٧ مايو ١٩٠٨، ٣٠ مارس ١٩٠٧ صفحات مطوية ص ٧،٨، ١٣٦ - مبادىء في السياسة والاجتماع ص٦٢، ٦٦ .

(٦٠) وليم سليمان قلاده، المسيحية والإسلام في مصر، ودراسات أخرى، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٢٦١ وما بعدها .

(٦١) جلسة ١٦ ديسمبر ١٩٥٢، المجموعة، ٧، ص ١٤٧ وما بعدها .

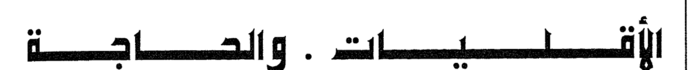
(٦٢) مضبطة جلسة مجلس الشعب، بتاريخ ٣ نوفمبر ١٩٧٢ ص ٤١٥ .

(٦٣) مجلة الوسط. ٢ / ٥ / ١٩٩٤ .

(٦٤) تجدر الإشارة إلى أن هذه النظرية ليست جديدة بالنسبة لمصر، فقد كان لكرومر رؤية مماثلة لمصر، فقد صورها على أنها ليست وحدة سياسية واحدة وإنما تتكون من جماعات سياسية منفصلة عن بعضها. وبهذه النظرة كان الوجود الأجنبي في مصر يجد له مكانا في تكوين الجماعة (البشري، ص ١٢٠) .
ولكن حركة المصريين الوطنية والدستورية والفكرية ووحدة المكونات الأصيلة للجماعة، اكتسحت هذا التوجه وخلصت مصر لأبنائها مثل هذه الحركة هي ماتحتاجه شعوب المنطقة اليوم.

(٦٥) الملل ....، المرجع السابق، ص ٨٩٤ .

الأقباط
الوطن
الحضارة
الإسلام



الأقليات . والحاجة

في لا يعرف الفقيه أو القانوني المثقف إسلاميا اصطلاح الأقليات ضمن ما يعرفه ويتعامل معه كل يوم من مصطلحات قانونية وفقهية. فالتراث الفقهي أو القانوني الإسلامي تعامل مع البشر المكونين للدولة الإسلامية لا على أساس عددي - قلتهم أو كثرتهم - ولكنه تعامل معهم على أساس عقدي - هل هم مسلمون أم غير مسلمين - وكان هذا، في ظل الظروف التاريخية للدولة الإسلامية، نشأة واتساعا وتطورا، أمرا طبيعيا لا مأخذ فيه ولا غبار عليه .

ولا مأخذ، ولا نقيصة، في أن يكون لأهل كل دين أحكام خاصة بهم مأخوذة من هذا الدين، مستمدة من نصوصه، أو مختارة من اجتهادات العلماء فيه، أيا ما كان النظام السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي الذي يعيش في ظله ويحتكمون إليه.

وليس مطلوبا من الناس أن يتخلوا عن عقائدهم الدينية ليعيشوا معا آمنين، ويعملوا معا لتقدم الدنيا - لا أوطانهم وحدها - ولسعادة البشر جميعا، لا بني أوطانهم فحسب . والذين يتصورون أن هذا الأمر ممكن الحدوث يحتاجون إلى إعادة النظر في معلوماتهم عن الإنسان ودور الدين في تنشئته وتكوينه وفي تحقيق أمنه النفسي وسلامه الداخلي والخارجي: أعني سلامه الضميري والقلبي الذي لا يتعلق - ظاهرا - بأحد سواه ، وسلامه في التعامل الصادق المحترم مع الآخرين .

ولكن المطلوب - بغير شك - من أهل الإيمان بالأديان - جميعا - أن يجعلوا الدين والتدين سببين للوئام الاجتماعي لا للصراع الجماعي، وللقوة الوطنية المستمدة من التوحد، لا للضعف والهوان الناتج عن الفرقة والتفكيك .

«لقد كان من قوانين المستعمرين الغربيين قديما: فرق تسد، وكانت الأجيال السابقة من بني الأوطان العربية أكثر تفهما لمخاطر الفرقة والتمزق، فكانت وحدة بني الأديان المخالفة هي السلاح الأمضى في مواجهة القوة الاستعمارية الغاشمة.

ثم اعترتنا مع توالي الاستقلال وحكام الاستقلال أمراض اجتماعية خطيرة كان من بينها انهيار سد الوحدة الوطنية أو اهتزازه. (العربي الكويتية يناير ١٩٩٢ - الانتماء الديني والوحدة الوطنية) .

وقد أريد أخيرا اختبار مدى فعل هذه الأمراض في هذا الوطن - مصر - فجرى الترتيب للمؤتمر الذي لم يبق أحد إلا انتقده وعارضه وأدان الفكر الذي انبثق عنه حتى اضطر إلى الانعقاد في قبرص بدلا من القاهرة .

وبالرغم من كل الكتابات الممتازة التي وصفت الأقباط المصريين - حقا وصدقا - بأنهم لا ينطبق عليهم وصف الأقلية لا بالمفهوم العلمي الأكاديمي ولا بالمفهوم المتخذ أساسا لإعلان الأمم المتحدة عن الأقليات، فإنه لا يزال هناك مطلب لم تتم تلبيته، هو إعلان موقف الاجتهاد الإسلامي المعاصر من المخالفين في الدين لدين الأكثرية من أهل الوطن.

وإذا كان العصر يحمل مفاهيم لم تعرفها العصور السابقة، فإن الوفاء لنظامنا القانوني، ولتراثنا العربي الإسلامي يوجبان على أهل العلم بهما تحديد الموقف الذي يتخذه هذا النظام أو يؤيده ذلك التراث من تلك المفاهيم.

والقضية المثارة هي قضية حقوق المخالفين لدين الأكثرية من بني الوطن: سياسيا على وجه الخصوص، فإن الحقوق الدينية والثقافية ظلت مكفولة دائما، ولا

محمد سليم العوا

محام وباحث فى الفكر الإسلامى

إلى اجتهاد إسلامى جديد

يمارى أحد فى وجوب كفالتها على كل حال.

والحقوق السياسية يثور حولها اللغط لما يبدو فى كتابات بعض الدعاة إلى الإصلاح السياسى والاجتماعى على أساس قيم الإسلام وأحكامه من اتجاه إلى الإزراء بإخوان الوطن من الأقباط، ومن استدعاء مفاهيم عن معاملة غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى قرر الفقهاء الأقدمون أنفسهم أنها مفاهيم غير متفقة مع صحيح الدين.

وليكون كلامنا محددا ومباشرا، فإننا نقول إن مفهوم «الذمة» الذى بنيت عليه أكثر أنواع العلاقات حسنا وأطولها استمرارا بين المختلفين ديانة تعرض فى الكتابات الفقهية المتأخرة إلى تشويه شديد ربط بينه وبين ممارسات خاطئة أنكرها الفقهاء، الذين يعتد بقولهم كالنووى والقرافى وابن عبد السلام وعشرات آخرين. (راجع دراستنا عن النظام السياسى وغير المسلمين ضمن كتاب فى النظام السياسى للدولة الإسلامية).

وحين استدعت الصحوة الإسلامية معانى الإسلام وقيمه لتبنى عليها صرحا للتفكير السياسى المعاصر لم يستطع كثير من الدعاة أن يفرق بين الحكم الشرعى - الذى قرره الفقهاء - وبين الممارسات التاريخية الخاطئة التى روتها كتب العصور المتأخرة، وألبسوا الأخيرة ثياب الأولى ضاربين صفحا عن التطورات التى لا تحصى فى الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية وما يترتب عليها من ضرورة إعادة النظر فى الأحكام الفقهية التى تتغير - أصلا - بتغير الزمان والظروف التى أملتها وصلحت لها.

وخلاصة القول فى هذه المسألة تتبدى فى الملاحظات الآتية :

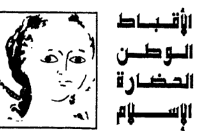
أولا : أن الذمة فى الفهم الإسلامى الصحيح ليست وضعا دائما لغير المسلمين فى المجتمع الإسلامى، وإنما هى عقد بين الدولة الإسلامية وبين غير المسلمين الذين يعيشون فى ظلها . وأن هذا العقد يعتريه ما يعترى كل عقد من أسباب الفساد والبطلان والانتهاء.

وقد انتهى عقد الذمة - الأول - بزوال الدولة التى أبرمته . أعنى بسقوط الدولة الإسلامية فريسة التمزق الذى صاحب ولحق الاستعمار الغربى لديار الإسلام .

ثانيا : أن أبناء البلدان الإسلامية التى قاومت الاستعمار حتى تخلصت منه قد مارسوا هذه المقاومةباعتبارها كفاحا وطنيا خالصا شارك فيه أبناء الوطن جميعا، فرووا بدمائهم شجرة الاستقلال حتى أثمرت، ورسخوا بعطائهم الفكرى النبيل صورة الدولة الوطنية التى لا تفرق بين أبنائها لدين يعتنقه بعض ويكفر به بعض، أو لون أو جنس أو لغة أو غيرها من عناصر التميز الشخصى أو الجماعى.

ثالثا : أن الكثرة الدينية وحدها لا توجب حقا، والقلة الدينية - وحدها - لا تمنع من اقتضاء حق، ولكن النظام السياسى الحر، القائم على تحقيق إرادة جمهور الأمة التى يعبر «الناخبون» عنها تعبيرا حرا هو الذى يؤدى إلى تحقيق نصر أو إلحاق هزيمة. والنصر والهزيمة هناك لا يرتبطان بالعقيدة الدينية وإنما يرتبطان بالنجاح السياسى. والنجاح السياسى لن يتحقق إلا بتحقيق المصالح التى تجعل جماهير ذوى الرأى تلتف حول الذين يحققونه، فيصبحون - تبعا - هم الأكثرية.

رابعا : أن الانتماء إلى الجماعة السياسية، حزبا أو جمعية أو تنظيما من أى نوع كان، وإن جاز أن يرتبط بالأمل فى تحقيق النجاح لمشروع وطنى مبنى على دين الكثرة، أو على دين القلة، فإنه لا يجوز - فى الحالين - أن يمنع من هذا



الانتماء من يقبل العمل لنجاح هذا المشروع لمحض اختلافه - دينا - مع أصحابه أو دعاته.

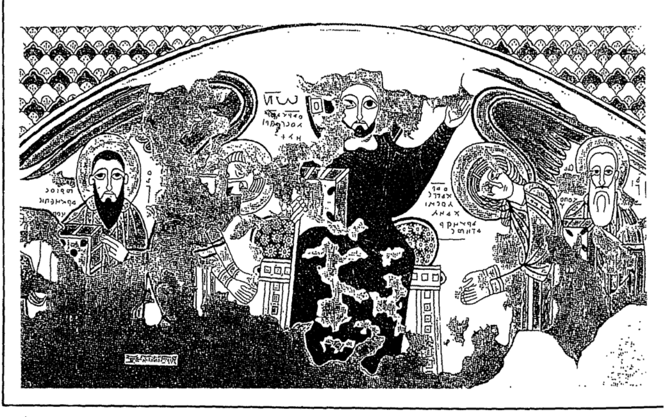
خامسا: أن ادعاء اقتصار الحق فى العمل السياسى، أو ممارسة الحكم على أهل دين معين فى دولة متعددة الأديان ادعاء لا تسنده أصول الشريعة، ولا يقوم له من فقهها دليل. وهو لا يحقق أى مصلحة مشروعة، والقاعدة أن «كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل». وهو يجلب عشرات المفاسد، والقاعدة أن «دفع المفسدة مقدم على جلب المصلحة».

سادسا: أن «الوضع» الذى نشأ بانقضاء «عقد الذمة» لا يؤدّى بالمسلمين إلى إنكار الحقوق التى تثبت بموجب هذا العقد لغير المسلمين من أبناء ديار الإسلام. لأن الذمة فى الفهم الإسلامى هى «ذمة الله ورسوله» ولا يملك مسلم أن ينكرها أو يغير من حكمها، ولكن الوضع الجديد إذا رتب للغير حقوقا ورتب عليهم واجبات لم تكن أى منها مرتبة فى ظل العقد القديم فإننا نؤدى هذه الحقوق ونستأدى تلك الواجبات دون أن ينقص ذلك من حقوقهم الأصلية شيئا. أما واجباتهم الأصلية فبعضها - كالجزية - يسقطه تقرير الواجبات الجديدة كالدفاع عن الوطن وشرف الخدمة فى جيشه وبعضها يؤكده الوضع الجديد كوجوب رعاية جانب إخوان الوطن وعدم التعرض لعقائدهم بما يسوؤهم أو يؤذى مشاعرهم.

سابعا: حاصل الأمر إذن أن العبرة فى الحياة العامة وفى الممارسة السياسية لا تكون بالكثرة الدينية أو القلة الدينية، وإنما تكون بالصلاحية و الأهلية لتحقيق مصالح الوطن وتقدم شأن الأمة.

وليس على القانونى الإسلامى، أو المثقف الإسلامى أن يجرى وراء كل مصطلح جديد يراد به ضرب وحدة الوطن وتفتيت قوة أبنائه ليجعل منه جزءا من ثقافته ومحورا من محاور تفكيره. وليس فى رفض المصطلح الذى لا يناسب عقيدتنا الثقافية عيب ولا نقيصة.

..... وبعد فأنا أكتب هذه السطور قبل أن أتوجه إلى الوداع الأخير لشريكة حياتى، وأجد من حقها على أن أقرر - ربما للمرة الأولى - أننى مدين لها بكثير من مواقفى من مسألة الوحدة الوطنية وبكثير من فهمى لحقائق العلاقة بين مسلمى مصر وقبطها. لقد كانت روحا هادية مضيئة مشعة، كما هدى النجم وأضاءت الشمس وأشبع وروى ماء النيل. ■



الأقباط
الوطن
الحضارة
الإسلام



المسار التاريخي لمخطط

ف

(١) إطلالة عامة:

مع نهاية القرن الثامن عشر بدأت الطلائع الأوروبية تفد إلى منطقتنا إيذانا ببدء تجديد الهجمة الغربية التى كانت قد دحرت قبل عدة قرون، فيما كان تسمى بحملات الفرنجة. جاءت هذه الطلائع لتنفيذ خطة تتكون من بندين هما ما يلى:

الأول: الدمج العنيف فى المنظومة الاقتصادية الأوروبية الفتية آنذاك من خلال علاقة تقوم بين طرفين أولهما مهيمن، وثانيهما ملحق، وذلك لاعتبارات تعود للتطور الرأسمالى فى أوروبا.

الثانى: أنه وحتى يتحقق البند الأول من الخطة فإن هذا يحتاج إلى الدخول إلى المنطقة والاستقرار فيها وهذا لن يتأتى إلا على أساس «تجزئة» المنطقة. خاصة وأن الخبرة التاريخية تقول إن الوحدة تعنى عدم القدرة على النفاذ.

وبالفعل فمع تدهور أوضاع السلطنة العثمانية مع نهايات القرن الثامن عشر أمكن ذلك. وارتبطت دوما عملية «تجزئة» المنطقة بتنفيذ سياسات الإلحاق الاقتصادية للقوى الخارجية حتى فيما بعد الاستقلال.

(٢) جدلية «الإلحاق - التجزئة» و «الانعتاق - الوحدة»:

منذ بداية القرن التاسع عشر، ويتحول الدول الرأسمالية الحديثة فى أوروبا إلى «مركز عالمى»، صار «الإلحاق - التجزئة» هدفا فى ذهنية هذه الدول. فالرأسمالية الحديثة غدت بحاجة إلى أمرين: المواد الأولية الخام اللازمة للتصنيع والأسواق لتصريف إنتاج هذه الصناعات، وللحصول على ما سبق استلزم ذلك أن تبدأ الحملات الاستعمارية على منطقتنا لاجراءتكييف للبنية الاقتصادية الاجتماعية المحلية الوطنية وفق متطلبات الصناعات الحديثة للرأسمالية الأوروبية. لقد كان فى «التطور التجارى لأوروبا المركنتيلية خراب لعالم العرب التجارى»(١).

ويجمع كثيرون على أن تكييف نمط الإنتاج المحلى مع متطلبات السوق الرأسمالية هو البداية الأولى لرسم معالم «الإلحاق - التجزئة» عمليا على أرض الواقع. ويؤكد أحد الباحثين السوريين ما سبق بأنه «كلما تقدمت أوروبا كان الوطن العربى يزداد تفككا لأن توسع الدور البرجوازى وامتداد التجارة كان يجعل النمط الجديد يهزم النمط القديم، يفككه لكى يعيد تأسيسه وفق صيغة جديدة تخدم تقدم النمط الجديد هذا. ولقد خضعت إعادة الصياغة هذه إلى اعتبارين: أولهما التنافس بين الدول الاستعمارية من أجل اقتسام مناطق النفوذ، وكانت هذه العملية تعنى أول ما تعنى تقسيم الوطن العربى بين عدد من الدول الاستعمارية. وثانيهما مصلحة النظام الرأسمالى العالمى الآخذ فى التوسع، وطبيعة العلاقات التى كان يفرضها، والتى كانت تقوم على أساس علاقات مباشرة، بين المركز وما يمكن أن يسمى الأطراف. وكان يعنى هذا النمط من العلاقة التجزئة أيضا، حتى فى إطار المركز الواحد.»(٢)

مما سبق يمكن القول إن عملية «الإلحاق - التجزئة» صارت حقيقة ثابتة دخلت فى أسرها المنطقة/ مصر منذ الحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨، ومرورا بمعاهدة لندن ١٨٤٠، والرقابة الثنائية وأخيرا الاحتلال الفعلى والعملى

سمير مرقس

الإلحاق - التجزئة للمنطقة العربية

لدول كثيرة فى المنطقة ومن بينها مصر، والاتفاق على اقتسام المنطقة فى أعقاب الحرب العالمية الأولى ، ثم اتخاذها لأشكال أخرى حتى بعد الاستقلال منذ منتصف الخمسينيات من هذا القرن.

إن عملية «الإلحاق - التجزئة» أصبحت أقرب إلى القانون والقاعدة التى لم تعرف سوى استثناءات قليلة استطاع خلالها المجتمع المصرى «الانعتاق - الوحدة» قليلا وتحديدا فى كل من: تجربة محمد على، ثورة ١٩١٩، تجربة عبدالناصر .

(٣) التجزئة ... الأفقية والرأسية :

إذا كان الإلحاق الاقتصادى هو الهدف الرئيسى من صراع الغرب الاستعمارى ضدنا فإن التجزئة كانت الآلية التى يتم بها هذا الإلحاق. بيد أن هذه التجزئة مورست من خلال محورين: أولهما أفقى، وذلك بشق المجتمع المصرى أفقيا، وإحداث ما يمكن تسميته بالانفصام الحضارى بين نموذجين فى التطور والتنمية. وثانيهما رأسى وذلك بشق الجماعة الوطنية على أساس طائفى إلى مسلمين وأقباط. وقد كان حاصل جمع نتائج التجزئة بمحوريها الأفقى والرأسى شديد الضرر على مصرنا وذلك على مدى تاريخها الحديث وحتى يومنا هذا إلا فترات استثنائية قصيرة وذلك كما يلى.

(أ) التجزئة الأفقية: الانفصام الحضارى بين نموذجين فى التطور والتنمية :

لقد حاول الغرب الاستعمارى منذ وقت مبكر أن يحمل لنا فى مصر «نموذجا حضاريا جديدا»، نعم كان يتميز بعدة تمايزات لا يمكن رفضها مثل العقلانية والتنظيم فى مختلف مجالات الحياة والتقدم العلمى والنهوض الصناعى وتبنى قيم الحرية والديمقراطية. ولكن كل ذلك جاء للفرض علينا «قسرا» وبهدف «الإلحاق» بهذا النموذج على ألا تتجاوز هذه القيم المتميزة إطار الصفوة الحاكمة دون المحكومين بأى حال من الأحوال. فلقد تم حسبما يرى محمد عابد الجابرى، غرس بنى النموذج الغربى فى العمران والفلاحة والصناعة والتجارة والثقافة وربط كل ما سبق بالرأسمالية الأم فى دول المركز. نعم تم تحديث ولكنه تحديث استعمارى لبعض القطاعات فى المجتمع وهى تلك التى تهم وتفيد وتخدم المصالح المباشرة للمستعمر، عملية تحديث لم تستنبت أسسها فى الداخل، بل نقلت من الخارج جاهزة وغرست غرسا فى مجموعة من القطاعات دون غيرها »(٣). لقد كان النموذج الحضارى المحلى غير مستعد ومتخلف عن النموذج الحضارى الوافد فوضع فى أسر الهيمنة. وتكون فى داخل بنية المجتمع المصرى فى النهاية، اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا، ذلك الوجود الموازى المضطرب بين ما هو تقليدى موروث وما هو تحديثى وافد، مما أدى إلى حدوث ما يمكن تسميته بالانفصام الحضارى بين نموذجين فى التطور والتنمية، الأمر الذى أتصوره البذرة الأولى فى المصادمة الفكرية والمادية التى تشهدها مصرنا اليوم. (٤)

(ب) التجزئة الرأسية: شق الجماعة الوطنية على أساس طائفى إلى مسلمين وأقباط:

لا يمكن فصل «الطائفية» فى رأى جمال حمدان فى «أية مرحلة من مراحلها عن الاستعمار فهو الذى غذاها إن لم يكن خلقها. وهو الذى اتخذ منها



أداة سياسية يدعم بها وجوده.»(٥) وقد تدرجت محاولات الغرب فى شق الجماعة الوطنية على أساس طائفى فى ست مراحل بمسميات وأشكال متنوعة وذلك كما يلى:

(١) الامتيازات الأجنبية.

(٢) الإرساليات التبشيرية.

(٣) الاحتلال الإنجليزى/ البريطانى.

(٤) الكيان الصهيونى والغرب.

(٥) خطة إسرائيل فى الثمانينيات.

(٦) حقوق الإنسان/الأقليات.

وسوف نحاول المرور بشكل سريع على ما سبق وذلك كما يلى:

أولا: الامتيازات الأجنبية:

حملت عملية «الامتيازات الأجنبية» معها إلى جانب حماية مصالح الرأسمالية الأوروبية فى ذلك الوقت أولا فكرة رعاية الأجانب المقيمين فى دول المنطقة العربية، ثم ثانيا محاولة الامتداد بهذه الرعاية إلى المواطنين من غير المسلمين وذلك بطرح فكرة «الرعاية المذهبية» بحيث ترعى فرنسا من ينتمى إلى المذهب الكاثوليكى... إلخ.

على أن الثابت أن الاقباط فى مصر حسب «أبو سيف يوسف» قد أعرضوا عن التعاون»(٦) أو الاستفادة من التوسع التجارى الأوروبى ويلاحظ «أبو سيف يوسف» أيضا أن «بيوت التجارة الأوروبية عندما بحثت عن عناصر تعمل كوكلاء وتراجمة ومقاولين للتجار الفرنجة اختارت فى الأساس - وفى مصر - أن تستعين باليهود(٧) وعليه فإنه ومن البداية كان للأقباط موقفهم نحو الأجانب بشكل حاسم الأمر الذى دفع بالغرب أن يكرر المحاولة بشكل آخر.

ثانيا: الإرساليات التبشيرية:

ظهرت حركة التبشير الأجنبية ظهورها الواضح فى مصر أواسط القرن التاسع عشر حيث دخلت حسب ما يذكر طارق البشرى «فى ركاب رأس المال الغربى الذى تدفق بعد كسر معاهدة ١٨٤٠ لاحتكار الدولة الذى كان أنشأه محمد على»(٨) حيث دخلت الإرساليات التبشيرية الأمريكية والإنجليزية فى ظل «الامتيازات الأجنبية ومن مؤازرة قناصل الدول وغيرها»(٩). إن هذه الإرساليات قد وفدت فى ظل «السيطرة الغربية» حسب تعبير الأب جورج قنواتى(١٠) حيث إنها لم تنجح فى الدخول إلى مصر والبقاء فيها إلا تحت أعلام جيش الاحتلال وفى أعقاب جنوده. رغم محاولاتها للبقاء قبل ذلك. وجدير بالذكر ان أمين هويدى (١١) يعتبر الإرساليات التبشيرية إحدى الوسائل التى يستخدمها الغرب الاستعمارى فى صراعه ضدنا.

لقد عملت الإرساليات مع بدء نشاطها فى مصر على ضرب الجماعة الوطنية وشقها دينيا وفى هذا المجال يقول: وليم سليمان قلادة «إن نشاط الإرساليات.. نتيجة الهجوم والدفاع المتبادلين بين الإرساليات والمسلمين، كان لابد أن تطول آثار ذلك العلاقة بين هؤلاء والقبط، بحكم أن المرسلين المهاجمين ينتمون إلى المسيحية وهم يتعرضون للإسلام، وأيضا بحكم أن المدافعين عن الإسلام يردون بالتعرض للمسيحية. وكان من الطبيعى أن يترسب شىء فيما بين المصريين وبعضهم بعضاً الأقباط والمسلمين، وإن كان أى من الفريقين غير مسئول عنه ولم يقصد إليه»(١٢)

على أنه يمكن القول إنها كانت مرحلة فى عملية إحداث تجزئة رأسية فى الجماعة الوطنية.

ثالثا: الاحتلال البريطانى:

إلى جانب نشاط الإرساليات بدأت السلطات البريطانية فى مصر تعمل بكل ما تملك على مقاومة النمو التاريخى للحركة الوطنية المصرية الآخذةً فى التبلور آنذاك. وقد اعتمدت السلطة البريطانية فى مقاومتها للحركة الوطنية المصرية على عدد من السياسات والمحاور يحددها وليم سليمان قلادة بثلاثة محاور (١٣) وذلك كما يلى:

(١) تفتيت الجماعة المصرية:

فرغم أن «التجانس» هو أحد المقومات الرئيسية للكيان المصرى فى عرقه ولغته وتاريخه الحضارى، ومن ثم وحدته النموذجية التى تضاعف من قدرته على الحركة وسرعة الإنجاز الأمر الذى جعل جمال حمدان يعتبر أن من بين أهم ملامح مصر: «التجانس البشرى والوحدة السياسية والمركزية والاستمرارية التاريخية والتجانس الطبيعى، لكونها إقليما زراعيا واحدا على طول النيل.»(١٤) وحتى علماء الاجتماع المعاصرين مثل حليم بركات يصنف مصر بأنها «مجتمع متجانس»(١٥) حيث

«يتكون من جماعة واحدة منصهرة اجتماعيا وثقافيا، فتتوحد الهوية الخاصة والهوية العامة فى هوية واحدة جامعة، وتسود فى هذا المجتمع عملية الانصهار وينشأ فيه نظام سياسى مركزى مهيمن»(١٦) أقول رغم التجانس فلقد قدم كرومر فكرة نظرية مضادة يمكن على أساسها تفتيت الجماعة المصرية، وإقحام أجسام غريبة فيها تشوه تجانسها وتطمس خصوصيتها وتقف حائلا دون وحدتها؛ فلديه أن مصر ليست أمة أو جماعة سياسية متميزة؛ بل هى: «جماعة دولية، تتكون من مجموعات شتى من السكان منفصلة عن بعضها لا تضمهم وحدة. ويعلق م وليم سليمان قلادة بقوله: من الواضح أن نوعا جديدا من المفاهيم بدأ يأخذ طريقه إلى مصر.

(٢) إلغاء الدستور:

عملت السلطات الإنجليزية على وقف نمو الحركة الديمقراطية فى مصر حيث أخذت بمقولة « فرين»المبعوث البريطانى لبحث حالة مصر بعد الاحتلال. من أن مصر «أمة طال استعبادها، تحن بفطرتها إلى قبضة اليد القوية أكثر من حنينها إلى النظام الدستورى المتراخى بطبيعته. والحاكم الوديع خليق بأن يثير الاحتقار والعصيان أكثر مما يوحى بالاعتراف بالجميل». وفى ضوء ذلك ألغى الإنكليز الدستور الصادر قبل الاحتلال وكذا مجلس النواب المشكل بناء عليه.

(٣) ضرب التآلف والوحدة بين مكونات الجماعة الوطنية:

يعد ضرب التآلف والوحدة بين المكونات الأصلية للجماعة، أى فى ما بين المصريين؛ الأقباط والمسلمين، ذلك أنه مادامت هذه أن العلاقة بين هؤلاء وبعضهم بعضاً على حالتها الطبيعية ـ فثم الركيزة المضمونة لنهضة الكيان المصرى. وهو ما كان يخشاه الاستعمار البريطانى فى هذا الموقع الاستراتيجى المهم. وتم تنفيذ المخطط الإنجليزى باتخاذ إجراءات تمس مصالح أحد مكونات الجماعة ـ ولكن بحيث تنسب هذه الاجراءات إلى فعل المكون الآخر. حينئذ يتبدد التآلف على مستوى القاعدة الشعبية، ويظهر الإنكليز كحكم بين الفريقين المتنازعين.

لقد بدأ الاحتلال الإنجليزى يلعب لعبة «فرق تسد» فعملوا على التمييز بين المسلمين والأقباط فى التعليم والوظائف العامة. ورغم المعاناة فلقد وجد الإنجليز أن القبط عامة ليسوا أصدقاء أو حلفاء لهم؛ ومن ثم كان لابد ـ فى سياسة الإنجليز من أن يدفع الأقباط ثمن وطنيتهم. وهكذا قرر كرومر استخدام السوريين وإحلالهم مكان الأقباط فى إدارات الحكومة وأجهزتها.

حاول الإنجليز مرة أخرى مع الأقباط بإثارة موضوع مراعاة تمثيل الأقباط إلا أن هذا الأمر حسم ورفض الأقباط هذا المبدأ تماما.

رابعا: الكيان الصهيونى والغرب:

لقد كانت الحركة الصهيونية العالمية على علاقة وثيقة بمصالح الرأسمالية الاستعمارية الأوروبية والأمريكية وتشير وثائق عديدة إلى دور القوى الاستعمارية العالمية، الإنجليزية والفرنسية وأضيفت لهما الولايات المتحدة الأمريكية فيما بعد، فى تعبيد الطريق نحو زرع كيان استيطانى صهيونى فى قلب المنطقة العربية ليفصل شرقها عن غربها من جانب ويعنى سيطرتها على المنطقة الممتدة بين الفرات والنيل من جانب آخر.

ولقد لعبت الحركة الصهيونية دورا مؤثرا فى تهديد دول المنطقة ومحاولة إثارة القلاقل فيها ومواصلة الدور الذى كانت تمارسه قوى الاحتلال الغربية قبل استقلال دول المنطقة. ولكن بعد حصول دول المنطقة على استقلالها برزت إسرائيل كامتداد للغرب الاستعمارى والذى قادته فى الأساس الولايات المتحدة الأمريكية منذ ذلك الوقت أى بداية من الخمسينيات حيث توافق الدور الإسرائيلى مع الفكرة المحورية فى الرؤى الاستراتيجية للولايات المتحدة الأمريكية نحو منطقتنا العربية حسب سمير بطرس والتى تنص على أن «الحضارة العربية تقع فى نقطة التوسط ـ جيوبوليتيكيا ـ بين الحضارة الغربية والحضارة الشرقية، ومن ثم فإن التحرك الإمبريالى من أجل الهيمنة العالمية ينظر إلى أمة عربية قوية على أنها عقبة فى طريقه إلى الشرق»(١٧). ووضع الاستراتيجيون الغربيون ثلاث استراتيجيات رئيسية(١٨) فى ضوء المقولة السابقة تجاه العرب هى:

(أ) شق الأمة العربية .

(ب) الدعم المطرد لإسرائيل

(جـ) التكيف مع إسرائيل.

وبالفعل تعكس الرسائل المتبادلة بين القادة الإسرائيليين بن جوريون وموشى شاريت وإلياهو ساسون فى فبراير ومارس ١٩٥٤، بشأن تمزيق لبنان، ليكون البداية لتمزيق باقى دول المنطقة ـ أقول تعكس ـ هذه الرسائل مدى التوافق بين الاستراتيجية الغربية والمخططات الصهيونية.

إن استراتيجية التفتيت تمثل محورا رئيسيا فى الذهنية الصهيونية خاصة وأنها تحمل من الجانب الآخر قوة لإسرائيل وبقاء لها وهيمنة على من حولها. وعليه فإنه ليس غريبا أن يتكرر هذا المفهوم بشكل متبلور أكثر فى كلمات

بريجنيسكي مستشار الأمن القومي للرئيس الأمريكي كارتر (١٩٧٦ - ١٩٨٠) حيث قال:

«الشرق الأوسط مكون من جماعات عرقية ودينية مختلفة - يجمعها إطار إقليمي. فسكان مصر ومناطق شرق البحر المتوسط غير عرب أما داخل سوريا فهم عرب وعلى ذلك فسوف يكون هناك «شرق أوسط» مكون من جماعات عرقية ودينية مختلفة على أساس مبدأ الدولة الأمة تتحول إلى «كانتونات» طائفية وعرقية على إطار إقليمي (كونفدرالي). وهذا سيسمح للكانتون الإسرائيلي أن يعيش في المنطقة بعد أن تصفى فكرة «القومية». (١٩)

وهكذا تتوافق استراتيجية التفتيت الصهيونية مع استراتيجية الغرب العالمية وتمثلها الولايات المتحدة الأمريكية نحو دول المنطقة بما فيها مصر. وأتصور أن هذا الحديث المبكر عن «شرق أوسط» له دلالة كبيرة في وقتنا الحاضر.

وتأتي في هذا السياق أفكار «هانتيجتون» و«برناردلويس»

فالأخير (وهو يهودي الأصل) قد نشر مثلا دراسة مهمة في مجلة. «فورين أفيرز» في عدد خريف ١٩٩٢ حول مستقبل المنطقة العربية حيث قال:

«إن القومية العربية والعالم العربي ككيان سياسي فشلا وانتهى العالم العربي كوحدة سياسية، لتصل إلى تلمس عالم «شرق أوسط جديد» تصل حدوده الجغرافية إلى الجمهوريات الإسلامية السوفيتية السابقة، ويتقهقر تاريخه إلى ما قبل الغزو الفرنسي لمصر في أواخر القرن الثامن عشر. ويخلص إلى الغاء دور العرب في التاريخ الجديد للمنطقة لمصلحة قوى اقليمية أخرى في طليعتها إسرائيل.». (٢٠)

ويلاحظ من حديثي «بريجنسكي» و «برنارد لويس»التركيز على فكرتين هما:

- الحديث عما أسموه «الشرق الأوسط الجديد». ويراجع هنا كتاب «بيريز» الصادر حديثا بعنوان: «الشرق الأوسط الجديد».

- إعادة تخطيط المنطقة على أسس «كانتونية» بعد انتهاء العالم العربي كوحدة سياسية، حيث يجمع هذه الكانتونات إطار إقليمي كونفدرالي (يراجع في هذا أيضا كتاب سعد الدين إبراهيم: الملل والنحل والأعراق وهموم الأقليات في الوطن العربي حيث يتفق ما يطرحه د. سعد في نهاية كتابه مع هذه الفكرة).

خامسا: الخطة الصهيونية للشرق الأوسط في الثمانينات:

منذ مطلع الثمانينيات وإسرائيل تعمل جاهدة نحو إعادة تخطيط المنطقة سياسيا واقتصاديا بشكل يمثل استمرار المخطط «الإلحاق - التجزئة» الذي بدأته القوى الاستعمارية في نهاية القرن الثامن عشر. فنجدها أولا تتحدث عن شرق أوسط مفتت سياسيا عام ١٩٨٢ ثم تتحدث عن سوق شرق أوسطية تحتل فيها مركز الصدارة والهيمنة على باقي دول المنطقة وذلك كما يلي:

(أ) حول تفتيت الشرق الأوسط:

في فبراير من عام ١٩٨٢ نشر «أودد نيون» الصحفي الإسرائيلي والموظف السابق في وزارة الخارجية مقالا في مجلة اتجاهات التي تصدر عن دائرة النشر بالمنظمة الصهيونية بالقدس بعنوان «استراتيجية إسرائيل في الثمانينيات»(٢١) ثم أعيد نشرها مرة أخرى باللغة الإنجليزية في أغسطس ١٩٨٢، وقام بذلك أعضاء رابطة خريجي الجامعات الأمريكية العرب. وتمثل هذه الوثيقة الخطة المفصلة والدقيقة للنظام الصهيوني لتقسيم المنطقة بأكملها إلى دويلات صغيرة. وقد كان لكاتب هذه السطور شرف التعليق على هذه الوثيقة في مارس من عام ١٩٨٣ في جريدة الأهالي حيث رصدنا وقتها ما يلي:(٢٢)

(١) نصبت إسرائيل نفسها حامية لمصالح الغرب في المنطقة.

(٢) السعي نحو جعل إسرائيل قوة عظمى ووحيدة تتحكم في مصائر الشعوب والأمم من حولها.

(٣) إعادة رسم خريطة المنطقة من جديد بما يكفل هيمنتها المطلقة على المنطقة وفي هذا تعتمد إسرائيل على تفتيت دول المنطقة إلى دويلات عنصرية وطائفية وعرقية صغيرة تكون متنافرة ومتصارعة وبالتالي تكون إسرائيل هي الضابط لحركتها ولصراعاتها مثلما حدث في لبنان وإعادته مع الأقليات الكردية في العراق، وكذلك السنة في سوريا والعراق وكل من الدروز والشيعة والعلويين وغيرهم بحيث يكون الكيان الصهيوني ذاته في حجم معقول بين هذه التجمعات الهزيلة. وعن مصر نصت الخطة على أن تجزئة مصر إقليميا إلى مناطق جغرافية متميزة هو الهدف السياسي لإسرائيل في الثمانينيات مستغلين الانقسامات بين المسلمين والأقباط. إن وجود إسرائيل يكون على أنقاض من حولها.

(ب) حول السوق الشرق أوسطية(٢٣):

إن الغرض الأساسي من طرح فكرة هذه السوق والسعي لإقامتها لا ينبع من اعتبارات تنمية المنطقة أو توحدها في شكل كتلة اقتصادية قوية لمواجهة التكتلات الأخرى، وإنما بهدف ترسيخ هيمنة إسرائيل الاقتصادية على المنطقة وإعطاء الفرصة لنقل التكتلات الاقتصادية الكبرى الغربية إلى المنطقة

مما يعنى التوغل أكثر فى الاقتصاديات العربية والتحكم فى الآتى:

- العملية الاقتصادية برمتها فى المنطقة.

- معطيات الثورة العلمية والتكنولوجية بحيث تصبح إسرائيل صاحبة الحق الوحيدة فى الاستفادة من هذه المعطيات.

- عمليات الائتمان العالمية وحركة الأسواق وشروط التبادل التجارى.

يضاف إلى ما سبق أن هذه السوق تعد حلما صهيونيا قديما تحدث عنه تيودور هرتزل حيث أشار إلى أهمية قيام كومنولث عربى - يهودى، بين إسرائيل والاقتصاديات العربية بحيث يتم خلق مصالح اقتصادية متبادلة تسمح بدخول إسرائيل فى النسيج الاقتصادى العربى. نفس المعنى عبر عنه بيجين بالمعادلة الآتية:

العبقرية الإسرائيلية + رأس المال الخليجى + اليد العاملة العربية الرخيصة = وهكذا تلتقى السياسة والاقتصاد مرة أخرى بشكل فج لتحقيق مصالح الغرب والمضمون هو المضمون القديم نفسه: الإلحاق الاقتصادى والتجزئة للجماعة الوطنية

سادسا: حقوق الإنسان/ الأقليات:

مع تفكك الاتحاد السوفيتى تحول الصراع بين المعسكرين الرأسمالى والاشتراكى إلى صراع بين الغرب وبقية العالم ويعتمد هذا الصراع على أمرين:

الأول: الإمساك بالسيطرة الكاملة فى مجالى: التكنولوجيا ووسائل الإعلام العالمية، بحيث تضمن الأولى التفوق الحربى الاستراتيجى والثانية السيطرة على عقول شعوب العالم.

الثانى: تنفيذ ما يسمى بـ «استراتيجية التوسع» والتى تقوم على أربعة محاور كما يلى:

(١) تقوية جماعة ديمقراطيات السوق الرئيسية بوصفها قاعدة التوسع.

(٢) تشجيع ودعم اقتصاديات السوق والديموقراطيات الجديدة

(٣) مواجهة عدوان الدول المعادية للديمقراطية ونظام السوق.

(٤) مواصلة سياسة المعونة الإنسانية واستخدام مظلة حقوق الإنسان للتدخل بهدف إقامة أنظمة ديمقراطية واقتصاديات السوق.

يلاحظ الربط بين الديمقراطية ونظام السوق فالديمقراطية التى يسعى الغرب إلى تحقيقها ليست هدفا فى ذاتها، وإنما هى وسيلة لتوفير المناخ الآمن اللازم للحصول على أكبر فائدة ممكنة من تحقيق نظام السوق الذى من شأنه ضمان استمرار الهيمنة على شعوب العالم، وذلك لضمان استغلال مختلف المناطق كأسواق مستهلكة ومصادر للمواد الخام.

وفى هذا الإطار يوضح المفكر الأمريكى نعوم تشومسكى(٢٤) (فى دراسته المهمة إعاقة الديمقراطية) كيف توظف الولايات المتحدة الأمريكية بشكل منظم دعوة «حقوق الإنسان» لإضفاء المشروعية على سياستها الخارجية وتمرير أهدافها وتقنين حق التدخل فى شئون دول العالم الثالث من خلال:

- الأمم المتحدة.
- التدخل العسكرى المباشر.
- الهيئات التطوعية الأهلية.
- المؤتمرات البحثية والمشروعات البحثية.

لقد عادت الولايات المتحدة الأمريكية لتمارس الدور نفسه الذى كانت تمارسه القوى الاستعمارية التقليدية منذ قرنين، ولكن بآليات وأساليب وأدوات جديدة تتخذ من الديمقراطية وحقوق الإنسان «ثم الأقليات فيما بعد مبررات للتدخل. وعودة لتشومسكى مرة أخرى نجده يشرح جوهر فلسفة الديمقراطية الرأسمالية الجديدة فى عبارة بليغة نصها:

«أنت حر أن تفعل ما تشاء«ما دمت كنت تفعل ما نشاؤه نحن»(٢٥).

إذن فإن الظاهر هو الدفاع عن الديمقراطية وحقوق الإنسان والأقليات والحقيقة أنها مظلة تضمن التدخل فى الشئون الداخلية للبلاد لتأكيد الإلحاق الاقتصادى (يمكن الرجوع إلى الدراسة القيمة أفريقيا.... الإصلاح والمشروطية لفرانسوا كونستانتان المنشورة فى كتاب: **المعنى والقوة فى النظام العالمى الجديد**، إصدار دار سينا للنشر، ١٩٩٤).

وعليه فإنه ليس غريبا أن تكثر فى هذه الآونة الأنشطة التى ترفع راية حقوق الإنسان والأقليات. إن المتابع لما يحدث فى أوروبا الشرقية يمكنه أن يلحظ هذا النشاط المتدفق للهيئات والمؤسسات التطوعية الأهلية الغربية للعمل فى أنحاء أوروبا الشرقية وحيث تمثل حقوق الإنسان والأقليات وتنشيط المجتمع المدنى المجالات الأساسية للحركة بالنسبة لهذه الهيئات والمؤسسات[٢٦]

يضاف إلى ما سبق ضرورة الأخذ بعين الاعتبار توظيف الأمم المتحدة للحركة فى هذا المسار، هذا فى الوقت الذى فقدت فيه الأمم المتحدة فعاليتها كمنظمة دولية مستقلة. وفى هذا الصدد يقول برهان غليون «لقد أعطت الولايات المتحدة وحلفاؤها لمفهوم النظام العالمى محتوى جديدا هو احترام القانون الدولى المجسد بقرارات الأمم المتحدة وصار الحديث عن النظام العالمى الجديد يعنى التأكيد على الشرعية الدولية وعلى الدور الأساسى الذى ينبغى للأمم المتحدة أن تلعبه فى العلاقات الدولية ولا يعنى هذا

بالضرورة أن الأمم المتحدة أصبحت تلعب بالفعل دورا أكبر من السابق، ولكنه يعنى أن من يتحكم بالهيئة الدولية يستطيع أن يعطى لسياسته غطاء قانونيا وشرعيا مهما كان فساد هذه السياسة ولا أخلاقيتها(٢٧).

فى ضوء ما سبق فإن المرء يرتاب كثيرا فى أن تصدر الأمم المتحدة إعلانا بعنوان:

«إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية وإثنية ولغوية».

وذلك بتاريخ ١٨ نوفمبر ١٩٩٢. وأن تكون الفكرة المحورية لهذا الإعلان والمتكررة بكثرة هى توفير الحماية الخارجية للأقليات».

فى هذا السياق يأتى مؤتمر الأقليات(٢٨) الشهير لتقييم الوثيقة فى إطار مناقشة هموم الأقليات فى المنطقة وتشمل:

- **العراق والخليج**
- **لبنان**
- **فلسطين فى أراضى ٤٨.**
- **وادى النيل.**
- **المغرب العربى**
- **أقباط مصر.**

يعقب ذلك تنظيم ورش عمل يترأسها ممثلون أجانب عن الهيئة الممولة للمؤتمر تناقش عددا من الموضوعات منها.

- دور المنظمات العالمية فى تعزيز ورصد حقوق الأقليات.
- تعزيز الهوية الذاتية للأقليات.
- تخطيط السياسات والبرامج الوطنية لمصالح الأقليات وتنفيذ التعاون والمساعدة فيما بين الدول للاهتمام بمصالح الأقليات.

ويلاحظ إلى أى مدى تعكس العناوين السابقة الأخطار المترتبة على مناقشة موضوعات حساسة فى هذا التوقيت وفى هذا الإطار. فبدلا من أن تناقش هموم الأقليات على أرض الوحدة إنما نجدها تناقش على أرض تعزيز الهوية الذاتية والتى تعنى ضمنا الاستقلال عن الآخر - الأكثرية. كما تعطى الفرصة للتدخل الخارجى على مستوى كل من المنظمات العالمية والدول.

أما بالنسبة للأقباط فلقد أثار وضعهم ضمن الأقليات الاحتجاج والرفض من جميع التيارات والاتجاهات الفكرية -والسياسية وبالفعل تم استبعاد الأقباط من إطار الأقليات. واتفق الجميع فى شبه إجماع وطنى إنه إذا كانت هناك مشاكل للأقباط فإنما هى مشاكل تناقش فى إطار الجماعة الوطنية وفى إطار مشاكل مصر ككل(٢٩).

وبعد..

لقد حاولنا فى هذه العجالة أن نتتبع المسار التاريخى لمخطط «الإلحاق - التجزئة، لنا»، ودور الغرب الاستعمارى فى تعميق التجزئة بمحوريها الأفقى والرأسى مع التركيز على الأخيرة الخاصة بشق الجماعة الوطنية على أساس طائفى.

ونتصور أن ما حدث فى مواجهة مؤتمر الأقليات هو من جانب يعكس إلى أى حد يمكن أن تتماسك الجماعة، وتتوحد مكوناتها عند الخطر والتحدى، وهو ما لمسناه بأنفسنا مع كل من قابلناه من المفكرين والمثقفين والوطنيين فى التعبئة ضد المؤتمر. إلى أنه من جانب آخر يبرز شراسة الهجمة وكيف أنها ممتدة ومستمرة وسوف تتكرر بأشكال متنوعة خاصة إذا ارتبط الأمر بمصالح اقتصادية فى الأساس. الأمر الذى يحتاج من الجميع إلى مزيد من التماسك والتضامن والتحسب أيضا لما يكن أن يحدث فى ظل مشروع وطنى يحقق «الانعتاق - الوحدة» ■

الهوامش

(١) سمير أمين، التطور اللامتكافىء. دراسة فى التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطية، ترجمة برهان غليون، سلسلة السياسة والمجتمع، دار الطليعة، بيروت، ط٤ ع ديسمبر ١٩٨٥، ص ٢٣٢.

(٢) سلامة كيلة، إشكالية التجزئة فى الوطن العربى (مدخل تمهيدى)، مجلة الوحدة، السنة الثالثة، عدد ٢٩/ ٣٠ (عدد مزدوج)، فبراير/ مارس ١٩٨٧، ص ٩٨ - ١٠٧.

(٣) . محمد عابد الجابرى، إشكاليات الفكر العربى المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، يونيو ١٩٨٩،

(٤) سمير مرقس، الجذور التاريخية للمصادمة الفكرية والمادية فى المجتمع المصرى المعاصر، ورقة منشورة فى كتاب الحوار الوطنى، اللجنة المصرية للعدالة والسلام، يناير ١٩٩٤.

(٥) جمال حمدان، العالم الإسلامى المعاصر، سلسلة كتاب الهلال، عدد ٥١٢، أغسطس ١٩٩٣.

(٦) ابو سيف يوسف، الأقباط والقومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٠٢.

(٧) أبو سيف يوسف، م. س. ذ، ص ١٠٢.

(٨) طارق البشرى، الأقباط والمسلمون فى إطار الجماعة الوطنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠، ص ٤٧١.

(٩) طارق البشرى، م. س. ذ. ص ٤٧١.

(١٠) نقلا عن وليم سليمان قلادة، العلاقات الإسلامية - المسيحية فى الواقع المصرى: المفهوم الأساسى فى الماضى والحاضر والمستقبل، دراسة منشورة فى العلاقات الإسلامية - المسيحية مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، ١٩٩٤، ص ٣١٨.

(١١) أمين هويدى، صراع القوى الخارجية ضد مشروعنا (الأسباب وأسلوب المواجهة)،

مجلة المستقبل العربى، السنة الثالثة، عدد ٢٤، فبراير ١٩٨١، ص ١٠٤ ـ ١٢٣.

(١٢) وليم سليمان قلادة، م. س. ذ، ص ٣١٨.

(١٣) وليم سليمان قلادة، م. س. ذ، ص ٣١٢.

(١٤) جمال حمدان، شخصية مصر: دراسة فى عبقرية المكان، الباب الرابع: التجانس، المجلد الثانى، عالم الكتب، ١٩٨١،

(١٥) حليم بركات، المجتمع العربى المعاصر (بحث استطلاعى اجتماعى)، مركز دراسات الوحدة العربية ط ١، بيروت ١٩٨٤، ص ١٥

(١٦) حليم بركات، م س ذ، ص ١٥.

(١٧) سمير بطرس، السياسة الخارجية للولايات المتحدة فى الشرق الأوسط: أفكار حول طبيعتها الإمبريالية، منشورة فى السياسة الأمريكية والعرب (مجموعة مؤلفين)، سلسلة كتب المستقبل العربى، (١٢)، مركز دراسات الوحدة العربية، يونيو ١٩٨٢، ص ١٩٥.

(١٨) سمير بطرس، المرجع نفسه، ص ١٩٨

(١٩) عونى عبد المحسن فرسخ مخطط التفتيت: التحدى الإمبريالى ـ الصهيونى المعاصر، دار المستقبل العربى، ١٩٨٥، ص ٦٣.

(٢٠) نقلا عن ترجمة للنص الأصلى نشرت بمجلة الشروق عدد ٣١، بتاريخ ٥ ـ ١١/ ١١/ ١٩٩٢.

(٢١) اعتمدنا على ترجمتين لهذه الخطة:

الأولى مترجمة دون هوامش نشرت بمجلة الأهرام الاقتصادى عدد ٧١٨ بتاريخ ١٨/ ١٠/ ١٩٨٢.

الثانية نشرت بهوامش فى ملحق العدد ١٢ من مجلة الثقافة العالمية، السنة الثانية، المجلد الثانى، سبتمبر ١٩٨٣.

(٢٢) سمير مرقس، مخطط إسرائيل فى الثمانينات ومحاولة «لبننة» مصر، جريدة الأهالى، ١٦ مارس ١٩٨٣.

(٢٣) اعتمدنا بشكل أساسى على الدراسة القيمة للدكتور محمود عبد الفضيل، مشاريع الترتيبات الاقتصادية «الشرق أوسطية»: التصورات ـ المحاذير ـ أشكال المواجهة، مجلة المستقبل العربى السنة ١٦، عدد ١٧٩، يناير ١٩٩٤، ص ٩٠ ـ ١٢٤.

(٢٤) نعوم تشومسكى، إعاقة الديمقراطية: الولايات المتحدة والديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، سبتمبر ١٩٩٢.

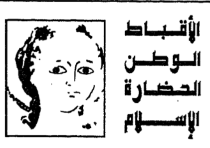
(٢٥) نعوم تشومسكى، م. س ذ، ص ٣٩٦.

(٢٦) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى:
Daniel siegel and jemmy yancey, the Rebirth of civil society: The Development of the Nonprofit central Europe and the Role of western Assistance, RBF(Rocke feller Brothors Fund), 1992.

(٢٧) برهان غليون، العرب والنظام الدولى، جدل: كتاب العلوم الاجتماعية، كتاب رقم (٢)، ابريل ١٩٩٢، ص ٥.

(٢٨) يذكر أنه فى التوقيت نفسه الذى كان من المفروض فيه عقد مؤتمر الأقليات بالقاهرة نظمت جامعة تل أبيب ندوة عنوانها «الأقليات فى الوطن العربى»؛ الأمر الذى يثير الكثير من التساؤلات وعلامات الاستفهام. تراجع كلمة المحرر وما تضمنته بمجلة الوطن العربى عدد ٩٠٢ بتاريخ ٦/١٧ /١٩٩٤ حيث جاء فيها «ميزة يوسف أولميرت أنه تحدث صراحة عما كنا نحس به ولا نراه، وهو استغلال إسرائيل لبعض الأقليات فى الدول العربية، لزعزعة الاستقرار الداخلى فى بلادها... وكثيرا ما عانينا فى لبنان من الطابور الخامس الإسرائيلى، وها نحن نسمع اليوم أن اسرائيل ترسل أسلحة إلى بعض الفئات البربرية المتمردة فى الجزائر، وهى كانت على علاقة فى وقت ما ببعض الفئات الكردية فى العراق، بل إن هناك من يتحدث حاليا عن مساعدتها للمتطرفين العرب. كل ما سبق كنا نستنتجه استنتاجا، حتى جاءت كلمة أولميرت فى ندوة عقدت فى جامعة تل أبيب وكان عنوانها «الأقليات فى الوطن العربى»، لتقول صراحة أن الأمن الاستراتيجى الإسرائيلى لا يضمنه إلا العلاقات الإسرائيلية الاستراتيجية مع هذه الأقليات!

(٢٩) يذكر ان لمجلة القاهرة الفضل فى إتاحة الفرصة لكاتب هذه السطور ـ بكل الحرية والاستنارة ـ لنشر دراسة بعنوان «همـوم الشباب القبطى» فى عددها رقم ١٢١ الصادر فى ديسمبر ١٩٩٢.



نموذج لبعض الأقليات

قد لا نختلف على اهتمام الأمم المتحدة مؤخرا بتطبيق مبدأ حقوق الإنسان على الأقليات، إذا ما تعرضت لتعسف سلطة الدولة التى تعيش فى كنفها . ولكننا نبغى من وراء هذا المقال بيان الإعتراض على وضع أقباط مصر فى خانة واحدة مع الأقليات التى تسعى لتأكيد ذاتيتها، أو حتى تسعى للانفصال عن الدولة الأصل، كما هى حالة الأكراد فى العراق والبربر فى المغرب العربى . ذلك لأن العوامل التى أخذتها الأمم المتحدة فى الاعتبار عند وصف الأقلية تمثلت فى المؤثرات العرقية أو القومية أو الاختلاف من حيث اللغة والثقافة ، ويجب أن نفهم هنا اللغة بمعناها الواسع، فهى ليست أداة تعبير فقط، بل إنها مكون أساسى للشعور القومى فالعرب والترك على سبيل المثال ظلوا يعيشون فى كنف الدولة العثمانية حتى عرف أهالى المنطقة شعور الانتماء القومى، فكان أساس التمييز بين سكان الدولة العثمانية مبنيا على اختلاف اللغة . وفى هذا الإطار نستطيع القول بأن أقباط مصر اتخذوا من اللغة العربية بعد الفتح العربى بقليل أداة للتعبير الثقافى، كما أصبحت اللغة العربية هى لغة الحديث التى لا يعرف الأقباط سواها منذ القرن الرابع الهجرى ، وكتب ساويرس بن المقفع تاريخ البطاركة منذ القرن العاشر الميلادى باللغة العربية . بل إن لغة الخطاب الدينى للكنيسة المصرية فيما عدا بعض الطقوس هى اللغة العربية، ونظرا لأهمية العامل اللغوى والثقافى كمحدد للأقليات فى المنطقة العربية، ومن ثم صار قاعدة لانطلاق قوميات جديدة، فسوف نتوقف عند نموذجين من هذه الأقليات أحدهما فى المشرق والآخر فى المغرب العربى ، بعبارة أخرى أكراد العراق والبوبر على اختلاف لغتهم فى منطقة المغرب حتى نتبين الفرق بين هاتين الحالتين وبين حالة أقباط مصر .

يرجع تكوين العراق ككيان قائم بذاته إلى عهد قريب جدا بحساب عمر التاريخ، فهو يعود إلى سنة ١٩٢١ . وكنتيجة لضم ولاية الموصل إلى هذا الكيان الناشىء دخلت بعض المجموعات الكردية فى إطار الدولة العراقية، وصارت تشكل ١٨ ٪ من مجموع السكان الذين يتكلمون اللغة العربية. وأساس التمييز هنا لغوى إذ أن الأكراد يعتنقون فى غالبيتهم العظمى الإسلام السُنى، وقليل منهم يدينون بالمذهب الشيعى . واللغة الكردية تنحدر من مجموعة اللغات الآرية شأنها فى ذلك شأن اللغة الفارسية ، فى حين أن تاريخ اللغة العربية تنتسب إلى المجموعة السامية . وقد دخلت مفردات عربية كثيرة إلى اللغة الكردية بحكم اعتناق الأكراد للإسلام.

وتعود مشكلة الأكراد بصفة عامة إلى أن مجتمعهم القبلى توزع على مساحات جغرافية واسعة، وتداخل مع العناصر الأخرى : العرب ، الأتراك ، الفرس ثم الأرمن . لذلك عندما شاع اعتناق المبدأ القومى فى منطقة الشرق الأوسط وجد الأكراد صعوبة فى تحقيق مطلبهم لإنشاء دولة قومية رغم أنهم أرسلوا مندوبين إلى عصبة الأمم لهذا الغرض كما فعل آخرون من جيرانهم .

وفى المرحلة الأولى من تعايش الأكراد فى ظل الدولة العراقية شعر هؤلاء بنوع من التسامح بالقياس إلى معاملة الدول الأخرى التى وجدت بها أقليات كردية خاصة تركيا وإيران ، فلم يمنع العراق استخدام الأكراد للغتهم على عكس ما فعلت تركيا الكمالية، بل إن حكومة بغداد حرصت على اختيار الموظفين الإداريين الذين يعملون فى المناطق الكردية ممن يجيدون لغة الأهالى، كما خصص العراق اثنى عشرة مقعدا من

صلاح العقاد

أستاذ التاريخ الحديث بجامعة عين شمس

اللغوية فى العالم العربى

ثمانية وثمانين، لتمثيل الأكراد فى مجلس النواب . لذلك كانت معظم حالات التمرد الكردية تنطلق من القاعدة القبلية، وليست القومية إلى أن زاد احتكاك الأكراد بالعالم الخارجى وظهرت فئة من المثقفين ثقافة عصرية فألبسوا هذه الحركات القبلية ثوبا قوميا .

وقد ذهبت حكومة بغداد عندما قامت بها ثورة ١٤ تموز سنة ١٩٥٨ إلى حد النص فى الدستور الجمهورى الجديد على أن العراق يتكون من شعبين: العربى والكردى، ورغم هذه النظرة الجديدة التى تعترف بوجود قومية كردية بحيث سمحت بقيام حزب سياسى يعبر عن هذه القومية إلا أن عوامل الزمن التى تمثلت فى مزيد من الاحتكاك مع الاتحاد السوفيتى متعدد الأعراق والجنسيات، وحيث صار لإسرائيل نفوذ أقوى فى منطقة الشرق الأوسط، فقد شجعت كل هذه العوامل الجديدة الأكراد على القيام سنة ١٩٦١ بأكبر حركة تمرد أو إن شئت فقل الثورة من حيث الحجم وطول النفس. وخلال ثلاثين عاما، ما بين اندلاع هذا التمرد فى سنة ١٩٦١ وقيام حرب الخليج الثانية سنة ١٩٩١، تقلبت العلاقات بين الأقلية الكردية والأغلبية العربية فى العراق بين المواجهة المسلحة أحيانا وعمليات التفاوض حول طبيعة العلاقة بين الأكراد والدولة المركزية فى بغداد أحيانا أخرى، وتخللت ذلك مراحل من التعايش السلمى على أساس إقرار حكومة بغداد بحق الأكراد فى الحكم الذاتى، وكان شكل العلاقة بين الإدارة المحلية الكردية وبين الحكومة المركزية سببا فى تجدد المنازعات والعودة إلى المواجهة المسلحة.

لم تخرج مطالب الأكراد فى الستينيات و السبعينيات عن المطالبة باتحاد فيدرالى تلبية لفكرة وجود قومية كردية مستمدة من التراث الثقافى . وبينما وافقت حكومة بغداد العربية على الاعتراف بهذا التراث وخصصت قسما فى الجامعة لدراسة اللغة والآداب الكردية، إلا أن الخلافات امتدت حول مدى الاستقلال السياسى والإدارى للمنطقة الكردية . ولعل اتفاق سنة ١٩٧٠ الذى نص على وجود مجلس تنفيذى وآخر تشريعى للأكراد كان قاعدة صالحة للتسوية وإنهاء حالة الصراع المسلح، لولا أن عوامل خارجية تدخلت وخاصة من جانب ايران لتمارس ضغطا على العراق الذى توترت علاقته مع جاره الشرقى توترا شديدا فى السبعينيات، وتأكد وجود هذا العنصر الخارجى فى المسألة الكردية حينما وضعت نهاية للمقاومة المسلحة كنتيجة مباشرة للتسوية التى تمت بين العراق وإيران سنة ١٩٧٥ .

نخلص من هذه اللمحات التاريخية إلى أن المسألة الكردية التى بدأت كحركة قبلية انتهت بأن جعلت الاختلاف اللغوى منطلقا لمبدأ قومى جديد فى العراق وتركيا وإيران ، ولم تتوفر للأكراد عبر هذه الدول الثلاث صلات مباشرة بسبب التشتت الجغرافى . ومما يلفت النظر أن الحركة القومية الكردية كانت فى أغلب أحوالها تتطلع إلى الاستفادة من المنازعات المحلية ثم من التدخل الخارجى، والخطوة المهمة التى حققها الأكراد أثناء حرب الخليج الثانية والتى تمخضت عن إقامة حكومة كاملة السيادة داخليا تمت نتيجة مساعدة التحالف الدولى الذى تكون ضد العراق. ولولا أن هذا التحالف يضم فى عضويته تركيا التى قد تتأثر بقيام دولة كردية معترف بها لقررت الدول الكبرى الاعتراف بالسيادة الكاملة للكيان الكردى فى شمال العراق إلا أن هذه الدول اكتفت بتقديم المساعدات الاقتصادية والغذائية على وجه الخصوص طبقا لمبدأ جديد اتجهت

إليه الأمم المتحدة مؤخرا وهو حق التدخل باسم المبادىء الإنسانية . هكذا استغل الأكراد هزيمة نظام صدام حسين والتدخل الدولى فى مواجهته وتواجد قوات غربية عبر الحدود التركية على مقربة من المنطقة الكردية لإعلان قيام حكومة كردية مستقلة إداريا على أساس اختلاف اللغة بين سكان معظم إقليم الموصل وبين بقية أنحاء العراق حيث تسود اللغة العربية، وتبقى بعد ذلك مشكلات فنية تحول دون إعلان الانفصال ، منها افتقاد الشريك المستعد لاستغلال آبار نفط الشمال لحساب هذه الإدارة الكردية الناشئة، ومنها عدم وضوح المنطقة الجغرافية التى يمكن أن تنشأ فوقها الدولة الكردية وذلك لتداخل العناصر من جهة والاختلاف حول تحديد من هو الكردى من جهة أخرى، فحالات الزواج المختلط بين الأكراد والعرب عديدة ، كما أن معظم الفئات المتعلمة من الأكراد تستخدم اللغة العربية وتجيدها فى التعامل مع العالم الخارجى حيث أن اللغة الكردية محدودة الانتشار . وفى كتابنا المشرق العربى المعاصر اقترحنا على الحركة الكردية أن تتخلى عن الإصرار على إحياء اللغة محدودة الانتشار تلك وأن تسعى لاتخاذ اللغة العربية كلغة تعليم وتبادل ثقافى لأن ذلك يتيح للأكراد انفتاحا أوسع على العالم الخارجى فقد قطعت اللغة العربية شوطا كبيرا نحو التطويع لأدوات العلم الحديث .

من المفارقات أن يكون أقباط مصر الذين احتفظوا بدينهم قد تحولوا جميعا إلى اتخاذ اللغة العربية لغة التعامل اليومى، فضلا عن اعتبارها اللغة الثقافية الوحيدة بينما اعتنق البربر فى شمال أفريقيا جميعا الإسلام ومع ذلك احتفظوا بلغاتهم الأصلية فى مناطق معينة من الجزائر والمغرب . ولم نشهد فى العصر الحديث سوى حالات فردية تدعو إلى

الأقباط
الوطن
الحضارة
الإسلام



إحياء اللغة القبطية ومع قلة هذه الحالات فإن معظمها كان يكتفى بأن تستخدم اللغة القديمة للطقوس الدينية، أما الغالبية العظمى فقد رأت أن استخدام اللغة العربية حتى فى الكنائس يساعد على تلقى المصلين الوعظ بلغة مفهومة .

وقبل أن يعرف عالم العصور الوسطى النزعات القومية جرى التمييز بين العرب والبربر على أساس عرقى أكثر منه ثقافى، ذلك لأن اللغات المحلية المنتشرة فى شمال أفريقيا قبل الفتح الإسلامى كانت مجرد لغات شفهية غير مكتوبة، وهذا النوع من اللغات لا يحظى بانتشار واسع. فلغات البربر تشبه لغات القبائل الأفريقية جنوب الصحراء من حيث تعدد أصولها ولهجاتها، ويتعرض بعضها للاندثار فى حالات سيطرة إحدى القبائل على الأخرى والاندماج فيها. وهكذا لا يستطيع سكان بلاد القبائل فى شرق الجزائر أن يفهموا لغة الأمازيغ «بربر المغرب» .

لهذه الأسباب أقبل مسلمو البربر على تعلم اللغة العربية الفصحى كلغة وحيدة للثقافة ولم يبق من تراث القدامى سوى الفولكلور والتمسك بالعرف بدلا من الخضوع لنظام الشريعة الإسلامية فى بعض قضايا الأحوال الشخصية. وقد عبر ابن خلدون المؤرخ الشهير الذى عاش فى القرن الخامس عشر عن مفهومه للاختلاف بين العرب والبربر على أساس عرقى أكثر منه لغوى لأن ابن خلدون نفسه كان عربى اللسان . بيد أنه فاضل بين العرب والبربر منطلقا من الأحوال الاجتماعية التى نشأت فى المغرب قبل عصر ابن خلدون بثلاثة قرون وتتمثل فى هجرة قبائل عربية من صعيد مصر وشبه الجزيرة العربية إلى المغرب، وهى الهجرات التى قادها بنو هلال وبنو سليم وترتب عليها تغيير جزئى فى الطابع السكانى والثقافى . كما دمرت أمام هذه الهجرات بعض الدويلات الإسلامية التى كان يديرها حكام منحدرون من أصول بربرية . وفى هذه المفاضلة قرر ابن خلدون أن العرب تغلب عليهم البداوة ويميلون إلى التنقل والترحال بينما يغلب على البربر الميل إلى الاستقرار وإقامة العمران .

وحسب الإحصاءات التى أجراها علماء فرنسيون فى منتصف هذا القرن قدر عدد المتكلمين باللغات البربرية فى الجزائر بـ ٢٩ ٪ وفى المغرب بـ ٤٠٪ وينحى الكتاب العرب باللائمة على الاستعمار الفرنسى أنه أثار نعرة البربر لتمزيق وحدة الشعوب الخاضعة له فى شمال أفريقيا ، وقد يكون ذلك صحيحا فيما اتخذ من إجراءات قضائية تعترف بالأعراف البربرية بالمغرب فى عهد الحماية أو فيما حاوله بعض المتخصصين فى الدراسات اللغوية من كتابة اللغات البربرية بحروف لاتينية تمهيدا لإحيائها وتدريسها ، ومن ثم التفريق بين أبناء الكيانات الجديدة فى المغرب على أساس ثقافى ولغوى. بيد أن هذه المحاولات لم تثمر أثناء الكفاح من أجل الاستقلال . والغريب أن أزمة البربر ظهرت فى الجزائر على وجه الخصوص من خلال الصراع الثقافى بين أنصار التعريب وبين أنصار الثقافة الفرنسية، واقترن ذلك بتعاظم شأن حركة الإسلام السياسى واهتمامها بتعريب الجزائر فكان رد الفعل عند المنحدرين من أصول بربرية هو التمسك بلغات القبائل على مستوى

التعامل اليومى وباللغة الفرنسية على مستوى الكتابة والتعليم والتنمية الثقافية ، وذهب بعض أبناء القبائل مثل سعيد سعدى إلى حد تأسيس حزب سياسى لهذا الغرض يعرف بحزب الثقافة والديمقراطية، واستطاع هذا الحزب أن يحشد مظاهرات على نطاق واسع فى تيزى أوزو معقل البربر فى شرق الجزائر. بعبارة أخرى .. لم يجد البربر إمكانية لمجابهة التعريب بإحياء لغاتهم الأصلية بقدر ما يجابهونه بما ورثوه عن العهد الاستعمارى بثقافة عصرية تساعد على تقدم الجزائر نحو التحديث والمعاصرة بدلا من ارتدادها إلى الموروث الذى يحتاج إلى تطوير .

إن اندماج الأقباط المصريين بالثقافة العربية يعتبر الأساس فى بناء الوحدة الوطنية . ولعل المواقف التى اتخذها الأقباط فى مناسبات عديدة تعبر عن هذا النسيج الواحد إذا ما قورنت بالنماذج التى طرحناها ، فعند وضع دستور ١٩٢٣ وأثناء المناقشات التى دارت حول التمثيل النيابى رفض الأقباط تخصيص نسبة معينة من المقاعد توازى أهميتهم العددية، وفضلوا خوض الانتخابات من خلال الانتماءات الحزبية لا الطائفية، وهو أسلوب من التفكير يختلف تماما عن طوائف الهند أو طوائف لبنان حيث يؤدى مثل هذا التفكير إلى طرح مفهوم الأقلية والأغلبية . ■

الأقبـاط
الـوطـن
الحضـارة
الإسـلام



إعـلان الأقليـات

الوطن والشعب:

فإننا نعيش زمن الكلمات والمصطلحات.، فما شهد العالم زماناً كثر فيه الكلام مثل هذا الزمان، وقد يكون الكلام لغو بطال وهذا كثير عندنا.. فنحن شعب يعشق الكلمات ويعيش على الخطب والمقالات ومن الكلام ما قتل.. فالكلام أقوى من الرصاص. والإنسان هو إله الكلمة ومبدعها ولكنه بالكلمة يبرر وبها يدان..

وأخطر الكلمات هي كلمة يقصد منها إحداث الفرقة بين البشر فتكون فتنة، ولعن الله من أيقظ الفتنة من نومها..

والبشر المراد فرقتهم هم أهل مصر الشعب الواحدة أقدم أمة في التاريخ البشري.

أما الكلمة فهي الأقلية ـ والأكثرية السلاح الاستعماري الذى طالما حوربت به مصر فلم ينجح..... وذلك لصعوبة اختراق الكيان الوحدوى للشعب المصرى الواحد فهو شعب متجانس لا يمكن تقسيمه يعيش على أرض ممتدة يشقها نهر النيل تكون كلا لا يتجزأ ولا ينقسم، ولهذا لم تعرف مصر التقسيم حتى فى أحلك فترات الاستعمار. إنه شعب متفرد فى تاريخه يعيش فى وطن متفرد فمصر «فلتة جغرافية لا تتكرر فى أى ركن من أركان العالم.. إنها متفردة فى شخصيتها(١)»، وللنيل دور كبير فى وحدة مصر فهو راسم خريطتها ومنسق زراعتها ومهندس مدنها، هذا ما حدا بالمؤرخ القديم هيرودت أن يقول «مصر هبة النيل» ولكن تكامل البيئة والحضارة فى مصر لم يكن مرده فقط إلى النيل والبيئة، وإنما مرجعه هو استجابة الإنسان المصرى صانع أول حضارات البشر، ذلك الإنسان الذى استطاع أن يحول عنف النهر إلى خير وحضارة، وهو عمل يحتاج إلى توحيد الجهود فمن هنا عرف المصرى أهمية الوحدة...... «فمن التجانس إلى الوحدة، نقلة منطقية ونتيجة حتمية، وهكذا بالفعل كان، وهكذا كانت مصر دائما فمنذ فجر التاريخ وقبل أى بلد آخر بقرون على الأقل، بزغت مصر كشعب واحد تجمعه وطنية واحدة فى وطن واحد على شكل دولة أحادية.. تلك أقدم أمة فى أول دولة فى التاريخ، الأمة / الدولة والنموذج جوبوليتيكا، قل أم الأمم، وإن كانت أبعد شىء عن أمة الأمم بل إنها إن لم تكن الأولى إلا أنها بالدقة لم تكن الثانية»(٢).

من هنا كانت مصر واحدة لشعب واحد لم تفلح فى تقسيمه أقسى الظروف وأحلكها، فحتى الدين كان واحداً، وما لايمكن إنكاره هو تأثير الدين فى وحدة هذا الشعب، فلقد كانت الديانة المصرية القديمة واحدة، رغم تنوع أشكال العبادة، ثم جاء مرقس الرسول يحمل إلى مصر رسالة المسيحية، وكانت قريبة الشبه شكليا بديانة المصريين.. أقبل الناس فى مصر على المسيحية حتى إنه لم ينته القرن الأول الميلادى إلا وكانت مصر كلها مسيحية ورغم أن مرقس الرسول قد نقل إلى مصر البشارة بالمسيحية إلا أن المصريين مصروا المسيحية، وكانت المسيحية المصرية متميزة فى صيغتها وسط العالم المسيحى القديم..

وأضحت المسيحية المصرية صيغة قومية لتوحيد الشعور القومى ضد كل ما هو أجنبى وبات الصراع بين الشعب المصرى وحكامه من الرومان والذى بدأ فى القرن الأول الميلادى ولم ينته إلا بدخول العرب مصر، رغم تحول أباطرة الرومان إلى المسيحية ولكن بصيغة أخرى تخالف مذهب الأقباط لذلك لم تحتو مسيحيتهم هذا الصراع بل استحكم العداء وغدا أباطرة الرومان أعداء

نبيل منير قزمان

محام مصرى

وهندســـــة تفـــتـــيت الدول

سياسيين للشعب المصرى، حتى مع اتفاقهم فى الديانة. حيث الانتماء إلى عقيدة تخالف عقيدة الإمبراطورية يترتب عليه انعدام الأهلية القانونية، ومن ثم الازدراء والتعذيب ولهذا عاشت المسيحية المصرية تقاسى الاضطهادات الشديدة، والتى كان أعنفها على الإطلاق مذابح دقلديانوس الشهيرة و: كأنه أراد بها إفناء الأقباط، من هنا تجعل الكنيسة القبطية بدء تقويمها سنة ٢٨٤م، وهى سنة تولى دقلديانوس حكم الإمبراطورية الرومانية ويسمى هذا التقويم بتقويم الشهداء. وهذا أيضا كان سببا فى تحطيم الإمبراطورية الرومانية فلم تتمكن واحدية المجتمع المسيحى من التلازم قط مع ثنائية الزمنى والروحى.

«ولم تنس كنيسة مصر قط الحقبة الأولى من تاريخها، عندما لقى الأقباط كل عنت واضطهاد على أيدى المسيحيين الملكانيين، الذين ساموهم باسم المسيحية أشد أنواع العذاب، وإنه حتى الآن لا يكاد يمضى شهر إلا وفيه ذكرى لأحد شهداء هذه الفترة، وحتى الآن تذكر الكنيسة أبناءها فى اجتماعات الصلاة، بما لقيه آباؤهم على يد كنيسة بيزنطة من تعذيب، وإن الأقباط لم ينسوا قط كيف يتخذ الدين ستارا للاستغلال»(٣).

ووصل الحال بأهل البلاد أنهم كانوا يصلون ليل نهار إلى الله من أجل أن يخلصهم من هؤلاء الرومان لما أذاقوهم إياه من الذل والمهانة والتعذيب حدا جعل رئيسهم الدينى البطريرك بنيامين يختفى من وجه الاضطهاد وأصبحت كراهية الرومان هى السمة العامة لدى أقباط مصر..

ووسط هذا الظلام الدامس، والاضطهاد من إخوة الدين وانعدام أهلية الشعب القانونية جاء العرب بقيادة ابن العاص يحملون إشراقة نور لمصر على الأقل فى رفع ظلم الرومان عنهم، وهى فترة يسودها الغموض، فيقال إن هناك كثيراً من النبوات بدخول الإسلام مصر بلغة الدين، وترحيب البطريريك بالعرب المسلمين المختلفين فى الدين ولكن ما كتب بعد ذلك، حتى من رجال الدين أنفسهم يوحى بذلك، فيقول ميخائيل السورى البطريريك اليعقوبى لأنطاكية (١١٦٦- ١١٩٩) «لما عاين إله الانتقام، خبث الروم وما يقترفونه حيثما بسطوا سيادتهم من نهب عديم الرأفة لكنائسنا وأديرتنا ومن تنكيل بلا رحمة بنا، جاء بأبناء إسماعيل إلى منطقة الرب كى يجعل خلاصنا من الروم على أيديهم. وما هى حسنة هينة بالنسبة إلينا أن نتخلص من قسوة الرومان وخبثهم وغضبهم وغيرتهم القاسية علينا وأن نخلد إلى راحة وطمأنينة.»

وما أن استتب الأمر للعرب بصورة أوبأخرى حتى أرسل عمرو بن العاص للبطريريك المصرى يستدعيه لإدارة شئون كنيسته وشعبه متعهدا له بالأمن على حياته وحياة شعبه..

وعاش الأقباط فى ظل الحكام العرب ما بين التسامح والاضطهاد، وما بين الثورة والاستكانة وكانت العلاقات بين المسيحيين وحكامهم العرب متوقفة على مزاج الخلفاء الشخصى، وتردى الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية ولكن لم يجد الأقباط أنفسهم قط خلا بعض استثناءات نادرة فى وضع عليهم أن يختاروا فيه بين الموت أو الارتداد عن دينهم. ولم نعثر فى تاريخ مصر الإسلامية - خلا عهد الخليفة الحاكم بأمر الله - على أى إجراء قابل للتشبيه بالاضطهادات التى اقترفها دقليديانوس.

وعلى العموم لم يأت القرن العاشر حتى انتشر الإسلام فى مصر، وأصبحت اللغة العربية هى اللغة الرسمية للدواوين وبالتالى لغة العلم والثقافة.

وكانت الكنيسة ذكية فى هذا الأمر، فأصدر البطريرك غبريال بن تريك أمرا بقراءة الأناجيل والخطب الكنسية وغيرها من القراءات باللغة العربية، حتى يتسنى لجمهور المصلين فهم ما يسمعونه. (٤) حرصا على وحدة الشعب وموضوع تحول المصريين إلى الإسلام موضوع غامض، ويحتاج لدراسة جادة لكشف الأسباب والمسببات..

فالموضوع أكبر من التعذيب والجزية وخلافه..

فليس الفاتحون قديسين بررة، وكل ما أتوا به عدلا وبرا، ولا الأقباط خائفين مفرطين فى عقيدتهم بسهولة، وإلا لما كانوا ظلوا متمردين ثائرين فترة طويلة من الزمن حتى عام ٢١٦هـ حينما اضطر المأمون أن يحضر بنفسه لإخماد الثورة وقتل الرجال وباع النساء والأطفال.. ويقول المقريزى «ومن حينئذ أذل الله القبط فى جميع أرض مصر وخذل شكوتهم «ورغم كل هذا فلقد كان الشعب المصرى كتلة واحدة متجانسة بمسلميها وأقباطها حتى فى الثورات التى كان يقوم بها الأقباط يقول المقريزى «انتفض قبط البلاد وعربها»(٥)

والمؤكد أن المجتمع الإسلامى لم يكن فى أى مرحلة من مراحله أحادى العقيدة، استبعادياً مغلقاً. والحقيقة أن الخلاف بات مع الحكام وليس بين الشعب فالخليفة يمارس السلطة على الشعب وكأنه خليفة رب العالمين وليس خليفة الرسول أو أبى بكر أوعمر وبات من حوله من المنتفعين يزينون له أعماله المخزية ليتابعوا من خلاله نهبهم اقتصاد الشعب وثروات الوطن متخذين من المنافقين الذين سمتهم الأنظمة المتسلطة رجال دين ستارة يحجبون بها الله عن الحاكمين ويزورون بها الدين لدى المحكومين. فلقد روى الحافظ الذهبى كما روى السيوطى أنه (لما استخلف يزيد بن عبد الملك بن

الأقباط الوطن الحضارة الإسلام



مروان سنة ١٠١هـ قال يزيد: سيروا بنا سيرة عمر بن عبد العزيز، وكان قد تولى الخلافة بعده، فأتوه بأربعين شيخا شهدوا له أن: الخلفاء لا حساب عليهم ولاعذاب..

ولم يكن يزيد فى حاجة إلى فتوى هؤلاء، ولكن هؤلاء الشيوخ كانوا ضروريين لإبقاء الحاكم بعيدا عن الشعب، وإبقاء الدين فى واد والحكم فى واد آخر. فالدين قد غدا ملاذ الشعب وملجأه بينما أخذ الحكام وبطانتهم، يمدون أيديهم حيث شاءوا: إلى أملاك الشعب، وعقاراته، وغلاته، ومقدرات الناس جميعا، وليس من الدين الا مظاهره الكاذبة.

وهنا يبدو جلياً أن خط الفصل الأساسى كان يمتد لا بين المسلمين والمسيحيين وإنما بين الحكام والمحكومين على مختلف أديانهم وطوائفهم. وهكذا كما أن مصر قد مصرت المسيحية وأصبحت مصر صيغة مسيحية مستقلة.

أيضا قبلت مصر التعريب ثقافيا، ولكنها مصرت العرب جنسيا، ودخلوا فى إطار النسيج الواحد ولم يصبح فى مصر سوى جنس واحد ولغة واحدة وتاريخ واحد وأصبح عامل الوطنية لدى المصريين فى وحدتهم يغذيه التدين والتاريخ حتى فى احلك الظروف أثناء انعقاد المؤتمر القبطى لم يفرط المصرى فى هذا الميراث الغالى فها هو ميخائيل فانوس يقول (فما مصر إلا شعب أصله واحد من سلسلة واحدة من آلاف السنين ولا يمكن تمييزهم من بعض إذ وجوههم واحدة وملامحهم واحدة متشابهة وما حقيقتهم إلا عنصر واحد يختلف بعضه فى العقيدة عن البعض فمن ظلم الناس تسميتهم عنصرين»(٦)

فاختلاف الدين لا يعتبر أساسا لوجود اثنين وإنما بمثابة اختلاف شقيقين فلا توجد مصران واحدة مسلمة والأخرى قبطية بل هى مصر واحدة.

الأقباط يؤمنون بأنهم والمسلمين شعب واحد

بهذه الروح عاش الأقباط فليس فى البلاد أقلية ولا أكثرية، وإنما الجميع مصريون.

وهذه بعض أمثلة التاريخ:

كان المعلم جرجس وطنيا صحيحا لا يفرق بين أبناء الأمة فى معاملة لأنهم جميعا أبناء وطن واحد، ويقول عنه الجبرتى: «كان عظيم النفس. يعطى العطايا. ويفرق على الأعيان، عند قدوم شهر رمضان الشموع والعسلية والسكر والأرز والكساوى والبن، ويعطى ويهب وكان يقف بأبوابه الحجاب والخدم».

وهذا أيضا حبيب المصرى باشا فى العصر الحديث حينما قال له المستشار الإنجليزى لوزارة الداخلية - ما دام الاقباط يشكون من بعض تصرفات المسلمين فى الوظائف لم لا يكتب القبط لدار المندوب السامى يطلبون حمايتهم، فما كان من الرجل - رحمه الله - إلا أن أجاب رداً حاسماً فقال له: «لنا من ضمائر مواطنينا خير سياج يحمينا فنحن أبناء وطن واحد نستطيع التفاهم مع بعضنا. أما أنتم فلا يعنيكم إلا مصلحتكم . فإن استدعت هذه المصلحة عينها أن تلعبوا دور المدافع لتفاخرتم بذلك على الملأ. لقد عشنا معا وليس لنا من يحمينا غير الله»(٧).

وهذا أيضا كان موقف الكنيسة المصرية والكنيسة القبطية الأرثوذكسية هي المؤسسة المصرية العريقة تقف شاهدة للتاريخ أنها لم تفرط يوما في مصر حتى في أحلك الظروف، ولا في شعب مصر مهما اختلفت عقائده فهي الأم الفاتحة ذراعيها دائما لكل أبناء مصر مسلمين ومسيحيين سلوها تحكي لكم:

ـ «جاء الأمير الروسي في عهد محمد على إلى الدار البطريركية القبطية لزيارة بطريرك الأقباط خليفة مارمرقس الرسول ـ لينفذ أمله وغاية حكومته.. وما كان أعظم اندهاشه، حينما رأى ذلك الرئيس الديني لأكبر أمة مسيحية في القارة الأفريقية جالسا فوق منصة من الخشب تملأها الكتب.. أدهشه ما رأى وجلس مفكرا... فما كان من البطريرك إلا أن يقول له لا تجعل ثوبي حاجزا بيني وبينك فإن تحت هذا الثوب رجلا من الشعب وللشعب ولعلك سررت من حالة بلادنا وجوها، فأظهر سروره من كل ما رآه من مظاهر الحفاوة والإكرام وضروب التقدم والرخاء مظهرا ألمه الشديد مما هي فيه الأمة القبطية من شقاء تنوء تحت أثقاله وأخطار عظيمة تتكبدها في سبيل الحصول على بقاء الحياة فقال البطريرك صدقت ولكنها تؤدي واجب الطاعة والأمانة للوطن الذي تعيش في ظلاله وبين جوانبه غير يائسة من رحمة الله وعدله.. قال الأمير: لقد سمع الله دعوتها فأوفدني لإنقاذها من شر عوادي المحن بوضعها تحت رعاية مليكنا العظيم حامي حمى الملك والدين الأرثوذكسي القويم.

فثارت هذه الكلمة في صدر البطريرك وأجابه بشيء من البساطة.

هل مليككم يحيى إلى الأبد؟

قال لا يا سيدي الأب بل يموت كما يموت سائر البشر.

فأجابه: إذن أنتم تعيشون تحت رعاية مليك يموت، أما نحن فنعيش تحت رعاية مليك لا يموت تحت رعاية هذا الإله العظيم الذي لا نريد أن نتخذ غيره بديلا فلم يسع الأمير عند ذلك إلا أن يقف مبهوتا أمام عظمة ذلك الرئيس الديني ومبادئه العالية قائلا له:

فليهنأ محمد على بوطني مثلك فلو وافقتني اليوم على ما سمعت لرأيت غداً علم روسيا يخفق فوق جدران كنيستك ولرأيت ملك مصر محطما واستقلالها مفقودا..

قال لا تعجب أيها الأمير فتلك مشيئة الله ومن ذا الذي يرى تلك القدرة الإلهية العظيمة وينظر إلى قدرة البشر..

وما انقضى عمر اليوم على هذا الحادث حتى بلغ مسامع محمد على فقام لساعته إلى الدار البطريركية، ودخل على البطريرك يحييه بكلمات الشكر على ما بداه من الشهامة والوطنية والإخلاص الشديد لملكه ولآله أجمعين..

فأجابه البطريرك: لا تشكر من قام بواجب عليه نحو بلاد تظله وتظل إخوانه في الجنسية والوطنية ولا تعجب بما حدث فلقد عقدنا الصلات الحبية ورابطة الإخاء التي لا تقطعها عوامل الأيام مع محمد الكبير حين استيلائه على مصر ـ يريد به النبي عليه السلام ـ ونوقع عليها اليوم مع محمد الصغير يريد به مخاطبه ـ فنقابل الأخطار والمتاعب معا.. فانحدرت الدموع من عيني البطل المقدوني.

وقال: لقد رفعت بعملك شأني وشأن أمتك فليكن لك مقام محمد على ومركزه في مصر ولتكن مركبة معدة كمركبته لأنك أثبت إخلاصك الحي وإخلاص أمتك التي أهلكها الوطن وأشقاها وهي متفانية في حبه بكل شعورها وجوارحها. (٩)

حدث هذا في زمن تكريس النظام الطائفي في ظل الإمبراطورية العثمانية، حيث غدت الطوائف غير المسلمة تشكل دولا ضمن الدولة بملء معنى الكلمة.. حتى الجماعة الإسلامية نفسها تحولت إلى طائفة .. كان هذا في كل دول الإمبراطورية العثمانية ما عدا مصر ذات النسيج الوطني الواحد...

سلاح الأقليات يفشل في اختراق وحدة مصر:

١- تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢:

اهتمت بريطانيا منذ احتلالها لمصر على استخدام سياسة فرق تسد بالتفتيت لشعبها الواحد مستخدمة في ذلك مقولة إن الأقباط أقلية دينية، وبدأت تنفيذ هذه السياسة منذ ١٩٠٨ ثم أخذت شكلا قانونيا عند إنشاء الجمعية التشريعية في ١٩١٣ حين أقرت التمثيل الطائفي فيها، إلى أن وصلت إلى مشروع كيرزن (وزير خارجية بريطانيا) والذي ذكر في بابه العاشر حماية الأقليات في مصر وجرت على هذا مفاوضات عدلي/ كيرزن ١٩٢١ ولكنها فشلت بسبب الثورة في مصر...

وتحقيقا لهذه السياسة البريطانية صدر تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢: والذي وصفه سعد زغلول بأنه «نكبة وطنية كبرى»...

وهاك نص التصريح

« بما أن حكومة جلالة الملك عملا بنواياها التي جاهرت بها ترغب في الحال في الاعتراف بمصر دولة مستقلة ذات سيادة.

وبما أن للعلاقات بين حكومة جلالة الملك وبين مصر أهمية جوهرية للإمبراطورية البريطانية، فبموجب هذا تعلن المبادئ الآتية:-





(١) انتهت الحماية البريطانية على مصر، وتكون مصر دولة مستقلة ذات سيادة.

(٢) حالما تصدر حكومة عظمة السلطان قانون تضمينات (إقرار الإجراءات التى اتخذت باسم السلطة العسكرية) نافذ الفعل على جميع ساكنى مصر تلغى الأحكام العرفية التى أعلنت فى ٢ نوفمبر سنة ١٩١٤

(٣) إلى أن يحين الوقت الذى يتسنى فيه إبرام اتفاقات بين حكومة الملك وبين الحكومة فيما يتعلق بالأمور الآتى بيانها وذلك بمفاوضات ودية غير مقيدة بين الفريقين، تحتفظ حكومة جلالة الملك بصورة مطلقة بتولى هذه الأمور وهى:-

أ- تأمين مواصلات الإمبراطورية البريطانية فى مصر.

ب- الدفاع عن مصر من كل اعتداء أو تدخل أجنبى بالذات أو بالواسطة.

جـ- حماية المصالح الأجنبية فى مصر وحماية الأقليات.

د- السودان.

وحتى تبرم هذه الاتفاقات تبقى الحالة فيما يتعلق بهذه الأمور على ما هى عليه الآن، (١٠)» ويذكر طارق البشرى نقلا عن جريدة مصر.. إن هذا الأمر بدعة، لأن الأقليات لم تطلب حماية ولا رعاية ولا تعتبر نفسها جزءا منفصلا عن الأمة، لا نوافق على هذه التسمية التى تريدها السياسة لتجعلها مجازا لأغراضها».

لجنة الدستور:

كانت لجنة الدستور مكونة من ثلاثين عضوا، قاطعها الوفد والحزب الوطنى اللذان كانا يطالبان بأن يضع الدستور جمعية وطنية ينتخب أعضاؤها، لا لجنة تشكلها الحكومة فى ظل الأحكام العرفية وكان من بين أعضائها من الأقباط الأنبا يوأنس مطران الإسكندرية وقليني فهمى، وإلياس عوض وتوفيق دوس، ومن عرب البدو صالح لملوم، ومن اليهود يوسف أصلان قطاوى، ومن السوريين يوسف سابا واختصارا وما يهمنا هو التمثيل النيابى والذى طرحه رئيس اللجنة بشكل «وضع نظام للأقليات يضمن تمثيلها النيابى، دار نقاش وعارض البعض وأيد البعض الآخر ثم اخذت الأصوات فى نهاية النقاش تقرر بالأغلبية عدم تمثيل الأقليات.

وعلى الجانب غير الرسمى كتب عزيز ميرهم يوجه بيانا يحذر فيه الأمة من الخطر الوشيك إن لم تقاوم لجنة الدستور فيما تزمعه من إقرار هذا المبدأ، وما يمهد به البعض من جمع التوقيعات وإصدار البيانات عنه وذلك ليسجل الانقسام ويعترف بتعدد عناصر الأمة، ودعا القبط فى العاصمة والأقاليم للاجتماع فى النوادى والكنائس والمحامل ليعلنوا صراحة أنهم يرفضون كل ضمان ما خلا الضمان العام الذى يقرر للمصريين جميعا»(١٢).

«ويمكن معرفة الحجم الفعلى للحركة المضادة الرافضة لمبدأ تمثيل الأقليات والتى كان للقبط فى تعبئتها الدور الأكبر، يمكن قياس هذا الحجم مما قاله خصوم هذه الحركة فيها. ولا شك أن هؤلاء الآخرين لا صالح لهم فى تضخيم حجم معارضيهم. قال توفيق دوس «بدأت الحملة فى الجرائد غالبها من الأقباط ضد القائل بوجوب التمثيل «مضابط اللجنة العامة للدستور ص ١٠٨ وامتدحت المورننج بوست الإنجليزية المدافعين عن مبدأ التمثيل ولكنها قالت إنهم جماعة صغيرة... وأن حملتهم لم تفلح)(١٣).

وفشلت بريطانيا فى تقسيم مصر إلى أقباط ومسلمين بحجة حماية الأقباط كأقلية دينية وكانت الصرخة التى أطلقها القمص سرجيوس خطيب ثورة ١٩١٩ بمثابة القنبلة التى حطمت السياسة البريطانية تماما «إذا كان الإنجليز يتمسكون ببقائهم فى مصر بحجة حماية القبط، فأقول ليمت القبط وليحيى المسلمون أحرارا»(١٤).

أصابع التقسيم تعبث بوحدة الأمم:

ما أشبه الليلة بالبارحة، واليوم بالأمس، تختلف الأشكال ولكن الأهداف واحدة، ففى الثامن عشر من شهر ديسمبر عام ألف وتسعمائة اثنين وتسعون، صدر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية وإثنية ولغوية.

ورغم أن الجمعية العامة للأمم المتحدة، هى أشبه ببرلمان عالمى تتمتع فيه كل دولة عضو بصوت واحد فقط. إلا أن التوصيات التى تصدر عنها غير ملزمة رغم أهميتها فى انتزاع الشرعية.

والأمر حتى ما قبل انهيار الاتحاد السوفيتى لايثير القلق فهناك دائما طرف معارض أو ما يسمى بسياسة العرقلة، ولكن الحال تغير تماما بعد ما انفرط عقد النظام العالمى القديم على أنقاض جدار برلين وأصبح النظام العالمى الجديد نظاما أحادى القطب ويؤكد الرئيس بوش فى إحدى خطبه أن هذا العصر سيكون عصراً أمريكيا. وهذا يعنى أن سياسة

العرقلة قد انهارت مع انهيار الاتحاد السوفيتي، مما يتيح لأمريكا اتخاذ القرار وتنفيذه حتى لوأدى الأمر إلى استخدام القوة وحرب الخليج خير شاهد، وكأن عصبة الأمم المتحدة أصبحت إحدى المنظمات الأمريكية.

أما العلاقة ما بين النظام العالمي الجديد، وإعلان حماية الأقليات فتكمن في الخوف من الخطة الأمريكية للسيطرة على العالم الثالث.

وهكذا يقول جيمس كورث - أستاذ العلوم السياسية في كلية سوار ثمور - إن أمريكا باعتبارها الخالق الرئيسي للنظام العالمي الجديد، فستكون المسهم الأساسي في تفكيك أنظمة البلدان التي لا تشكل في نظرها دولا أمما وإعادة تنظيم أجزاء كبيرة من العالم حسب خطط لا تتفق مع نهج إقامة الدولة، بمعنى أن هناك دولا مقضي عليها بالحرب الأهلية المتوطنة، وبالطبع من الحرب الأهلية إلى مشروع الوصاية تحت مقولة السيادة المطلقة والحدود الثابتة (مثال الصومال).

وبالعودة إلى التاريخ يتأكد لنا أن الدول العربية القائمة الآن هي نتاج العهد الاستعماري بشكل مباشر أو غير مباشر. فقد خلق البريطانيون والفرنسيون بعض هذه الدول من خلال معاهدة سايكس بيكو ١٩١٦، ونشأ البعض الآخر في منطقة الخليج من خلال الاستعمار البريطاني المباشر أو مناطق النفوذ فجاءت تلك الدول نتاجا للمصالح الاقتصادية والاستراتيجية الغربية في تلك المناطق، متجاهلة قضايا التاريخ ومشاعر الناس ومصالحهم في المشرق العربي كما في الخليج.

وبذلك صارت تلك الحدود حدوداً للشرذمة الحاصلة وتنظيماً للمصالح وليس حدوداً لدول قومية فظلت كامنة في أصول النزاعات في المنطقة.

من هنا يستبين أن هناك خطة لتفكيك دول الشرق الأوسط وبدل السير المنتظم نحو التجانس والاستيعاب - هناك ميل كبير إلى التفتيت والتبعثر بشكل متواصل.

أضف إلى ما سبق قيام دولة إسرائيل في فلسطين هي بلا جدال، على صعيد العلاقات الطائفية أخطر عنصر على الإطلاق لأنه يدخل من جديد إلى المنطقة نموذج الدولة الطائفية الأكثر تطرفا - وهذا يغذي بعض النزعات الطائفية في إقامة دولة طائفية مماثلة مستندين في ذلك إلى أن الأساس الديني هو سر القوة.

ومن البديهي أن إسرائيل لا تتوانى في المساهمة في إقامة كيانات صغيرة على أساس ديني طائفي أحادي على صورة إسرائيل.. وهذا ما صرح به آلون - نائب رئيس الحكومة الإسرائيلية، عن الرغبة في إنشاء ما أسماه بدولة درزية في سورية ابتداء من مرتفعات الجولان السورية التي يحتلها الجيش الإسرائيلي.

كما نشرت صحيفة لوموند في ١٢ ديسمبر ١٩٦٧ تصريح وزير الخارجية الإسرائيلي الذي حذر فيه من أخطار توسع إقليمي سريع من شأنه أن يرغم إسرائيل على التعايش مع أعداد كبيرة من السكان العرب، الشيء الذي ينذر، بأن تتحول إسرائيل إلى ضرب من دولة طائفية من الطراز الماروني تتواجد فيها أقلية يهودية ذات حقوق محدودة.

وفي وسط كل هذه الاعتبارات المحيطة بنا أضيف إلى الكثير من الهموم الداخلية للمسلمين والأقباط وحقيقة الصراع الاجتماعي وعجز الطبقة الاجتماعية الواسعة عن تحقيق أماني مواطنيها وفشلها في تغيير الدولة لتصبح استيعابية بدلا من أن تكون استبعادية فيعود الشعب إلى اللغة الدينية والاحتماء بالمؤسسة الدينية ويصبح الصراع بين الدين والدولة - الدولة في القمة والدين في القاعدة .....

وسط كل هذا يخرج علينا أحد مراكز الأبحاث الاجتماعية بعقد مؤتمر عن الأقليات وكيفية حمايتهم وكأنها هبوب رياح قوية يقف الشعب المصري كله ضد هذا الهبوب ولا مانع من هبوب الرياح لأنه يحمي البحر من القذارة التي تنجم من هدوء طويل.

الشعب الواحد هو عقيدة غالية لدى المصري وموروث مقدس يموت من أجل الحفاظ عليه فلا المؤتمرات تلغي التاريخ.

.... لكن بالمؤتمرات نستطيع كشف المؤامرات ضد وحدة هذا الشعب. إن الهموم لا تعني أقليات وأغلبيات لأنها تقع على الجميع.

وهكذا يعيد التاريخ نفسه وتقف كل طوائف الشعب معارضة استخدام سلاح التفرقة والتفتيت إلى أقلية وأغلبية، ومرة أخرى يقف الأقباط رافضين نعتهم بأقلية وتصرح الكنيسة القبطية الأرثوذكسية في شخص رئيسها قداسة البابا رفضها لوصف الأقباط بأقلية.. فلا هم أقلية بالمعنى الحقوقي ولا بالمعنى المراد بالكلمة - وإن كانت عقيدتهم المسيحية تختلف عن عقيدة إخوانهم المسلمين فهذا ليس مبرراً لوصفهم بأقلية، فليست الأقلية بالعدد كما بينا ولا بالدين، وإنما تمايز الجماعة يغذيها ثقافيا على الأخص والنسيج الوطني واحد.

عاشت مصر واحدة لشعب واحد من المسلمين والمسيحيين. ■

الهوامش

١ - . جمال حمدان، شخصية مصر جـ ١، ص ٣٥.

٢ - . جمال حمدان، شخصية مصر جـ١، ص ٤٠.

٣ - . وليم سليمان، الكنيسة المصرية تواجه الاستعمار والصهيونية ص ٩-١١.

٤ - إيريس - المصري، قصة الكنيسة القبطية، جـ ٣، ص ١٥٢، ١٥٣.

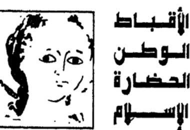
٥ ـ الحافظ الذهبي، العبر، جـ ١، ص ٢١٨.
السيوطي، تاريخ الخلفاء ص ٢٤٦.
٦ ـ تذكار المؤتمر القبطي ص ١١٥.
٧ ـ عجائب الآثار، الجبرتي جـ ٤، ص ١٣١.
٨ ـ زاهر رياض، المسيحيون والقومية المصرية ص ١٥٧ وما بعدها.

٩ ـ رمزي تادرس، الأقباط في القرن العشرين، ط (ص ٤٩ ـ ٥١).
١٠ـ الرافعي، في أعقاب الثورة المصرية، جـ ١، ص ٦١، ٦٢.
١١ ـ طارق البشري، المسلمون الأقباط، ص ١٦٥.

١٢ ـ طارق البشري، المسلمون الأقباط، ص ١٧٢.
١٣ ـ طارق البشري، المسلمون الأقباط، ص ١٧٨، ١٧٩
١٤ ـ عيادي العبد، المسيحية والقومية العربية ص ١٠٦.



الأقباط
الوطن
الحضارة
الإسلام




دليل الحيارى ..

فـ .. وليس فى الأمر أية محاولة للاستظراف، أو إضفاء مسحة من الفكاهة على موضوع مظلم إلى درجة العتمة. لكن العنوان هو بذاته إدانة لهذا العصر، صفعة على وجوهنا جميعا، جميعا وبلا استثناء، المخطئ والصامت، والمتحدث باستخذاء، والفاعل والشريك. أقصد الشريك بالفعل والشريك بالصمت.

صفعة على وجوهنا جميعا، فبينما العالم يتهادى نحو القرن الحادى والعشرين مستشعرا حالة من التقدم المنطلق نحو آفاق العلم الرحبة، وباقات الحضارة المزدهرة، إذا بنا نحن نخطر بل نتسارع نحو التخلف والمزيد من التخلف. ذلك التخلف الذى يطفح على جلد الوطن بأسئلة متسمة بنكهة تجاوزها الإنسان السوى..

ولكن من قال إن أيا منا يكمن فى أعماقه إنسان.. وسوى.

العنوان.. «عفوا صفعة مقصودة تستهدف إدانتنا جميعا بالتخلف، والعودة بالوطن إلى الوراء قرنا أو قرونا عدة إلى الوراء. ويصل التخلف بنا إلى أننا مضطرون إلى «التطلع» نحو الخلف..

(هل لاحظ أحدكم هذا التعبير المثير للدهشة «التطلع» إلى «الخلف» (!))

فالماضى.. حتى الماضى - كان فى هذه القضية تحديدا - أفضل بكثير.. وأكثر عقلا بكثير، مما نعيشه الآن.

وليس أمامنا إلا أن نتوقف لنتراجع حتى بأفكارنا نحو الماضى.. أما التطلع إلى ركب المتطلعين نحو فجر القرن القادم، فإن ذلك ليس من حقنا.. لسبب بسيط هو أننا لا نستحقه.

١ - بداية:

من هم النصارى؟، ولست أستجدى تعريفا علميا يعرفه الجميع، وإنما أحاول أن أمسك بمثقاب أثقب به عقل وقلب ووجدان أنواع من البشر المصريين لعلنا نعرف التعريف المصرى العارف بأحوال وأوضاع أقباط مصر.

من هم النصارى؟

هم فى ذمة بعضهم «ذميون» لهم حقوق منقوصة، تبدأ بأن يدفعوا الجزية وهم صاغرون، ثم: لاولاية لهم على مسلم، ومبانيهم لاتعلو على مبانى أهل الإسلام، وهم لا يولون القضاء.. ولا تقبل شهادتهم.. ولا ينالون شرف خدمة العلم فى الجيش.

وليس لهم الحق فى استحداث دور لعبادتهم أو إصلاحها فى ديار الإسلام، وما بقى لهم من كنائس لا يرمم ولا يصلح حتى يفنى (هذه فتوى أحد متأسلمى جماعة الإخوان المنحلة، ولم يجد ما يخجله من نشرها وعلنا فى لسان حال جماعة الإخوان المتأسلمة «مجلة الدعوة»)

وهم فى ذمة بعضهم الآخر من المتأسلمين كفارا (فالكافر عندهم هو من كفر بدين الإسلام) ناسين أو متناسين الآية الكريمة «كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، لا نفرق بين أحد من رسله» وهم ككفار أهل حرب.. أموالهم وأعراضهم حلال للمسلمين. ولا تسأل بعد ذلك عن حقوق.. أية حقوق.

وهم فى ذمة الحكومة مواطنون يرتب لهم الدستور حقوقا متساوية مع غيرهم من المواطنين. فمنذ الدستور الأول الذى اقترحه الشيخ الطهطاوى، ولم يقبله الحاكم: «المصريون قدام القانون سواء». ولكن هل هم سواء فعلا.. نظريا نعم، لكن الممارسة شىء آخر، شىء يخيم عليه «الهمايونى» وممارسات نعرفها جميعا، فهى تلسعنا إلى حد الوجع.. هذا إذا كان لدينا بقية من إحساس.

وهم فى ذمة بعض المستنيرين «أقلية دينية» يتعين أن نتعامل معها بتسامح.

رفعت السعيد

فى أحـــوال مـلة النصــــارى

وأنا لا أكره - فى هذا المجال - أكثر من كراهيتى لكلمة «تسامح»، فأنت «تتسامح» مع المخطئ فلا تعاقبه.

فمن حيث يريد هذا البعض أن يبدو مستنيرا، أو أن يتظاهر بها، فإنه لايخرج فقط عن حدود المواطنة المتكافئة، بل هو يخرج حتى عن حدود الآية الكريمة «كل آمن..».

باختصار.. الجميع ــ ماعدا قلة قليلة جدا - تنظر للأقباط على أنهم .. الآخر. ثم تتفاوت معاملة هذا الآخر من استحلال المال والعرض، إلى حرمانه من حقوق المواطنة، إلى التسامح معه والرأفة به.

لكن .. مــاذا يقــول هذا الآخــر عن نفسه؟

الآخر بمجمله يعتبر نفسه مظلوما، ومهانا، ومحروما من حقوق المواطنة المتكافئة، لكن التعبير والمواقف تتفاوت.

البعض المتشدد يستعيد ماكان قديما مـؤكـدا «نحن أصـحــاب هذه الأرض، الآخرون وافدون، نحن العنصر الفاعل، والأكثر ثقافة، والأكثر حيوية فى هذا المجتمع.. (ولم أزل أذكر حوارات طويلة مع الأستاذ إبراهيم هلال رئيس جمعية الأمة القبطية، وقد جرت هذه الحوارات فى سجن الاستئناف عام ١٩٥٥ - فيما أذكــر - ولم تخــرج أفكاره عن هذه المنطلقات، وكان الأستاذ إبراهيم متمسكا بتشدد شديد بوجهة نظره المتشددة، وكان شـجـاعـا وصـبـورا وتحمل الحكم عليه بالسجن خمس سنوات أشغال شاقة دون تردد. ولعله من المثير للتأمل أن حركته قد انتهت بصمته، ولم تتجدد ولو بصورة أخرى بما يوحى أنها كانت تمردا على الكنيسة، بأكثر ما كانت تمسكا بحقوق الأقباط).

والبعض يخضع للمثل الشعبى «اللى عاجبه الكحل يتكحل، واللى مش عاجبه من البلد يرحل» والكحل لا يعجبه فيرحل من البلد إلى مهجر عادة مايكون نهائيا. (فالفارق بين سفر المصرى المسلم وسفر المصرى القبطى، أن الأول يبحث عما يمكنه من حياة أفضل عندما يعود إلى الوطن، أمـا الثـانى فـيـرى أن الحـيـاة الأفضل لن تتحقق على أرض وطنه).

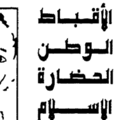
ويشكل الأقـبـاط المهـجـريون حـالة فكرية وتركيبة وجدانية خاصة جدا سنتحدث عنها فيما بعد.

والبعض لا يعجبه الكحل ولكنه لايجد مهربا لسبب أو لآخر.

والبعض يعتقد أن مسيحيته تفترض له عذابا هو بذاته خلاص له عند الرب، فيبدو الاضطهاد بالنسبة له قربانا يقدمه على مذبح مسيحيته.

والمواقف السابقة يمكنها أن تنسج فقط موقفا سلبيا، أو إن شئنا الدقة انعزاليا، بمعنى أنه موقف يجعل القبطى، يحزن كـقبطى، ويتألم كـقبطى، ويتصرف كقبطى.. وليس كمصرى يتعين عليه أن يخوض معركة لا مجال فيها للتساهل، أو الهدوء، أو الاستكانة، أو الهـجـرة، أو التنازل، فالحق هنا ليس حق فرد أو أفراد أو جماعة، بل هو حق وطن، من حقه أن يكون حاضنا لكل أبنائه، وأن يكون حانيا عليهم جميعا وعلى قدم المساواة، وأن يكون مستنيرا، ومتحضر، وإنسانيا، وعقلانيا فى التعامل معهم. والاستنارة والتحضر والإنسانية، والعقلانية لاتتجزأ، فـإن افـتـقـدت فى إطار تعامل خـاص، انعكس هذا النقص على الوطن ككل.

ولعل من حق البـعض أن يسـأل لم لاينفجر أحـدهم أو بعضـهم من الغيظ المكبـوت؟ وأجـيـب: هناك التـاريخ، والجغرافيا، وهناك الكنيسة المصرية التى تلعب ويصـبـر وكـفـاءة دور مـانعـة الصـواعق. لكنه من الخطيـر أن نظل





مرتكنين إلى حجج التاريخ والجغرافيا، وإلى سيطرة الكنيسة وقدرتها على التحكم فيما لا يمكن التحكم فيه من أعصاب تتوتر كل يوم توترا لايكف عن التصاعد..

ولعله من الملفت للنظر أن الكنيسة ومنذ واقعة تصادمها مع نظام السادات قد قررت الاكتفاء بدورها الروحي وتباعدت ولم تزل، عن أي حديث أو تحدث عن حقوق الأقباط أو مشكلاتهم، وهو مايحسب لها .. لا عليها.

لكن اختفاء أية تكوينات مدنية (أي غير الإكليروس) للأقباط يمكنها أن تتحدث باسمهم، وتباعد أكثر القوى السياسية وربما كلها (فيما عدا التجمع) عن التلامس مع هذا الأمر.. يجعل القضية وكأنها غير مطروحة.. أو حتى غير موجودة، رغم وجودها الجارح والملح.

ب - هل الأقباط أقلية ؟

وإن لم يكونوا أقلية فماذا يكونون؟

ونتفنن كعادتنا في التعامل مع الألفاظ، ومع الممكنات. فنقول هم «قطعة من الجسد»، وحتى الجسد مكوناته تختلف مكانة كل منها، ونقول «نسيج متداخل» وهذه العبارة تصلح إن سبقتها كلمة «كان» بالإشارة إلى الماضي، أما الحاضر فلا.. هذا إذا أردنا ألا نضحك على أنفسنا.

وبالأرقام طبعا هم أقلية. ولكن في علوم السياسة والاجتماع، أو في فنون السياسة والاجتماع تختلف المفاهيم وتكتسي التعبيرات بمعان مختلفة.

قلت: بالأرقام هم أقلية. وتثير كلمة «الأرقام» شجنا خاصا وحادا عند الأقباط فالإحصاءات الرسمية عن عدد الأقباط تجمدت عند حدود الأربعينيات وتوقفت من ثم عند حدود ثلاثة الملايين.

ويفتح هذا الموقف الساذج من الأرقام الباب أمام اجتهادات تقفز بالرقم إلى ثلاثة عشر مليونا، أو عشرة في قول آخر.

والسؤال المحير هو لماذا هذا التجاهل لتحديد الرقم الفعلي لعدد الأقباط؟ ويصبح الأمر مثيرا للشجن وللسخرية معا إذا اكتشفنا أن بإمكاننا أن نعرف كم زجاجة كوكا كولا في مصر، وكم زوجا من الأحذية، وكل الإحصاءات المهمة وغير المهمة، لكنك أبدا لن تعرف العدد الفعلي للأقباط.

وهو ما يشكل بذاته تحيزا غير مبرر. اللهم إلا إذا كان الرقم الفعلي سينعكس على مطالبات بالتمثيل النسبي، وهو ماتجاوزته مصر إبان إعداد دستور ١٩٢٣. عندما طرح مسلم الفكرة، وتطوع الأقباط لمعارضتها.

لاأحد إذن يزعم أنه يعرف الرقم الفعلي للأقباط، وهذه هي الطعنة الأولى للتعبيرات المحفوظة عن النسيج الواحد، والجسد الواحد.. الخ.

ولاأحد ينكر للأقباط كأقباط مشاكل مشتركة، ولاأحد يتجاسر على إنكار أن هذه المشاكل مستعصية على الحل، ولاأحد يريد أن يعلو صوته بذلك حتى لايتهم بتفكيك الرباط الوطني، ولاأحد يهتم بإيجاد حلول..

وندور، ندور في حلقة مفرغة.

هل هم أقلية أم لا؟

ولعل الخوف من الإجابة مشروع.

فالبعض من المتأسلمين (نعرفهم بالاسم) امتلك سماجة كافية لأن يعلن: هم أقلية، والديمقراطية (التي هي في نظره نصرانية) تفترض بل تفرض على الأقلية، أن ترضخ لمشروع الأغلبية، وهو يفترض أن مشروع الأغلبية المتأسلمة.. فلامناص أمام الأقلية إلا أن ترضخ لهذا المشروع.

والبعض من المسئولين يبرر التفريق والتمييز سواء في مناهج التعليم أو برامج الإعلام المسموع والمرئي والمقروء بأنه انصياع لتوجه الأغلبية.

والبعض يفترض أن الديمقراطية تفترض أن النصف زائد واحد يأخذ كل شيء.. ومن ثم فليس للأقلية أي شيء.

ولعل كل هذه الافتراضات السخيفة، والخلط الأكثر سخفا بين تصويت انتخابي سياسي، وبين تكوين اجتماعي، هي التي تدفع حتى الأقباط إلى رفض صفة الأقلية باعتبارها ستجر عليهم ويلات أكثر، وتمييز مقنن.

جـ - هل للأقباط مطالب محددة؟ وماهي؟

.. وعلى قدر انغماسي في هذا الهم المهم، فإنني لم أعثر على وثيقة مكتوبة أو محكية تحدد مطالب محددة للأقباط. ربما لأن جهة مالم توجد معتبرة نفسها مؤهلة لتحديد هذه المطالب.

وربما لأن تحديدها سيثير حرجا محرجا لمحدديها، فهم إما أن يتمسكوا بها فيتهموا بتهديد تماسك الوطن، وإما يتجاهلوها فيتهموا بالتفريط.. وبين

الخوف من الاتهام بالإفراط، والاتهام بالتفريط تبقى الساحة خالية من تحديد محدد.

ولعله من المثير للسخرية أن أحدا لايتجاسر فيفعلها.

الكنيسة لاتريد. ولاتكوين مدنى قبطى شامل. ولاحزب سياسى يتجاسر فيضع يده داخل بوتقة الحديد المنصهر فيتهم بإثارة الفتنة، أو الاتجار بها.

وحتى أنا فكرت طويلا أن أمسك بورقة وقلم وأخط ماتمليه علىّ مصريتى من مطالب، لكننى لم أتجاسر فقد أخطئ، وقد أنسى، وقد أتجاوز.. وقد يعلو صوت قائلا: «وأنت مالك»؟ ومن فوضك؟ ومن أدراك؟

لكن الأمر على أية حال ليس لغزا مستعصيا على الفهم.. ويمكن التلامس معه من باب التعميم العام وليس الحصر الشامل، فنقول: ربما أمكن شفاء هذا الجرح المصرى الغائر فى صدر الوطن، إذا ماحققنا عدة أشياء منها:

ـ حق بناء وإصلاح دور العبادة (وكل مايتعلق بضرورة إلغاء الهمايونى).

ـ حق الوجود فى برامج التعليم.. وكى أوضح نفسى فإن أحدا، لاأنا، ولامثلى من دعاة الوحدة الوطنية، ولا الأقباط يرفضون أن تمتلئ كتب المطالعة المدرسية مثلا بآيات قرآنية كريمة، فهى هدى للناس، وهى نموذج للبلاغة الرفيعة، ولكن هل من سطر واحد.. ووحيد يقتبس من الإنجيل؟ سطر واحد ووحيد فقط حتى يمكن أن يستشعر التلميذ المصرى (مسلما كان أو مسيحيا) أن المسيحية كديانة سماوية تحظى بقدر من الاحترام، أو يجب أن تكون كذلك؟

وهل تتصورون أن سطرا واحدا كهذا يمكنه أن يغلق عديدا من نوافذ الشر التى تهطل منها دعاوى التفريق والتهجم على المسيحية والمسيحيين، بل وعلى السيد المسيح ذاته. فلو أن التلميذ تلقن فى المدرسة سطرا واحدا من الإنجيل لاعتاد على احترامه وعلى احترام معتنقيه. ولرفض دعاوى الشر المتأسلمة التى تتفنن فى إيذاء مشاعر المسيحيين، والتهجم على ديانتهم.

ـ حق الوجود فى برامج الإعلام، وبذات المنطق، فنحن نرحب ببرامج التوعية الدينية الإسلامية (شريطة أن تكون إسلامية حقا، وليست محتقنة بالتأسلم البعيد عن صحيح الإسلام) ولكن.. ماذا يمنع من تخصيص برنامج للتوعية الدينية المسيحية، فإن قيل لهم كنائسهم يتلقون فيها مايشاءون من توعية، قلنا وللمسلمين كذلك مساجدهم. وبرنامج واحد من بضع دقائق سيغير كثيرا فى المناخ العام، وسيعيد للعقل المصرى توازنه المفتقد.

ـ حق التوظف المتكافئ.. ولن أفيض، فالعنوان واضح وغنى عن أى تفصيل. ولعله يمثل الهم الأكبر لدى المسيحيين.

ـ عودة الأوقاف القبطية لأصحابها. أن لم يكن إعمالا لأحكام العقل، فإعمالا لحكم القضاء النهائى، والواجب النفاذ.

ـ تطبيق القانون الذى يعاقب كل من يتهجم بالقول أو الكتابة على ديانة سماوية، تطبيقا حاسما يحمى المسيحية والمسيحيين من التهجم البذىء الذى تتصاعد حدته هذه الأيام. ويبقى بعد هذا الاجتهاد المخل ملاحظات ثلاث:

الأولى: هى أن تنفيذ هذه المطالب منوط بالحكم. وهو مايضع على عاتقه مسئولية جسيمة فى حال تجاهله المستمر لها.

والثانية: هى أن المناخ الردىء السائد أو المخيم على عقل ووجدان المجتمع يتطلب منا توازنا دقيقا عند العمل على تحقيق هذه المطالب، فالفارق موجود بين ماهو حق.. وبين ماهو ممكن..

لكن الارتكان إلى سوء المناخ سوف يقتادنا إلى الإذعان لما هو أسوأ، الأمر الذى يؤدى إلى زيادة المناخ سوءا.. وهكذا.

والثالثة: هى أن أحدا لم يتصد رسميا للمطالبة بهذه المطالب، فيما نعلم على الأقل. ولعل أكثر أشكال المطالبة سلبية ستكون تلك التى تأتى من أقباط كأقباط، لأنها ستكون فى هذه الحالة فئوية وليس مصرية.

ولعل الخلل الحقيقى فى هذه المسألة يكمن فى استمراء الحكم لما يرتكبه من أخطاء (مقصودة كانت أم غير مقصودة) نظرا لأنها «مطالب» بلا صاحب يطالب بها.

ومصر تحتاج كى تبرأ من هذا الجرح الغائر أن ينهض نفر من أبنائها لتولى مهمة تحديد هذه المطالب، والتقدم بها، والتصدى لكل محاولة للتنصل من أدائها.. وعلى الفور.وهذا النفر يجب أن يكون مصرى التكوين، بمعنى شمولى التكوين من مسلمين وأقباط، وحبذا لو كانت الغلبة فيه للمسلمين المدركين لمخاطر استمرار هذا الجرح الجارح، وتجاهل آثاره السلبية على المكون النفسى والفكرى للأقباط، وخاصة الأجيال الشابة منهم.وهذا النفر يجب أن يتصدى بتجرد لهذه القضية باعتبارها هما مصريا، وليست هما قبطيا. وأن يخوض معركة التصدى هذه بشجاعة تتطلب التضحية سواء فى المواجهة مع الحكم أو مع المتأسلمين أصحاب المصلحة فى تأزيم العلاقة بين مصر وأبنائها الأقباط.

وهذا النفر مطلوب منه أن يدرك أبعاد القضية وخطورتها، وتهديدها الفادح لوحدة الوطن، ولايستهين بعواقب قد تكون وخيمة حقا. ومطلوب منه أيضا أن يكون محورا لهذه القضية، وأن يضعها

في حجمها الحقيقي، وهو حجم كبير بكل المعايير.

إن أخطر مايواجه قضية الوحدة الوطنية هو استرخاء القوى الليبرالية المصرية إزاءها، وهو استرخاء قد يكون مقصودا، وقد يكون تعبيرا عن خوف من السير فوق الشوك، أو خوف من رد فعل متأسلم، أو رد فعل حكومي، فالشوك يملأ مختلف المنعطفات المؤدية إلى هذه القضية.

وقد يكون استرخاءً نابعا من طمأنينة وهمية، فنحن نقرر ونكرر أقصوصة الجسد الواحد، والنسيج المتداخل الى درجة الملل، ثم نمل من سماعها، بينما نستكين إليها.

فإذا كان الجسد سيبقى موحدا أبدا مهما كانت النتائج أو المبررات أو الأخطاء أو حتى الجرائم، فلم نتساق خلف الحرج المحرج، ونسير فوق الشوك الشائك؟

وبعض المثقفين الليبراليين يبدون لي من فرط استرخائهم، أو ربما من فرط تفريطهم، أو خوفهم أو تحسبهم أو طمأنينتهم كمن يرى جسد محبوبته ملتهبا بنار محرقة بينما يتمطى ويتمهل ويواصل ارتشاف زجاجة كوكا كولا ثم وفي النهاية يرش ماتبقى من ارتوائه على الجسد الملتهب، ليبقى ملتهبا، بينما هو يحاول الإيحاء بإبراء ذمته. ألم يحاول إطفاء الحريق؟ وإلى المسترخين والمطمئنين أسوق أمثلة عدة تبدت فيها الأنسجة متلاحمة ثم تفجرت على غير توقع من أحد.

وإلى المسترخين والمطمئنين أقدم افتراضا بسيطا هو: هل هناك مايمنع في ظل حالة الهجوم الشرير والوقح على الديانة المسيحية من خطباء مئات المساجد وبميكروفونات تصم الآذان، أن يفقد شاب قبطي واحد صوابه، ثم يصب غضبه لديه صوت هذا الشيخ أو ذاك؟

الأقباط الوطن الحضارة الإسلام



مندفع واحد، أو حتى مجنون واحد يفلت من تأثير مانعة الصواعق (الكنيسة) أو حتى يتمرد عليها، ويفلت من أقوالنا عن التاريخ والنسيج الواحد ليفعلها.

هل فكر أحدكم في رد الفعل؟ وهل تتذكرون بدايات حادث إمبابة وأحداث أخرى؟

لست أريد أن أفيض، فقط أتساءل من أين يأتيكم جميعا حكاما ومحكومين، أقباطاً ومسلمين كل هذا القلب البارد، وكل هذا الاسترخاء الخالي من الفطنة؟

والبديل عن ذلك كله، هو أن نتصدى نحن جميعا.. لإحقاق ماهو حق، ولإقرار ماهو حق، ولعل إسهامي في تشكيل اللجنة المصرية للوحدة الوطنية يمثل واحدة من محاولاتي لتحقيق هذا الحلم.

لكن مسألة المطالبة بحقوق المسيحيين ظلت دوما تثير مسألتين:

- استدعاء التأثير الأجنبي ..

و- مدى سلبية الأقباط.

د - حول مسألة استدعاء التأثير الأجنبي:

والحقيقة أنها تفجرت أكثر من مرة بسبب تحركات نسبت إلى بعض أقباط المهجر، وفسرت على أنها محاولة لاستدعاء «التدخل» (لاحظ الفارق بين التأثير والتدخل) الأجنبي ثم أعاد تفجيرها مركز ابن خلدون عندما قرر عقد ندوته الشهيرة.

وللمسألة بعد تاريخي لعله يفسر لنا عمق بذر الحساسية المصرية إزاء الإقحام الأجنبي «تأثيرا» كان أو «تدخلا» في الشأن المصري المتعلق بالمسألة المسيحية.

ويمتد البعد التاريخي بعيدا حتى الحملة الفرنسية عندما حاول «الفرنسيس» (كما أسماهم الجبرتي) شق الصف المصري، واجتذاب الأقباط لصفهم، خاصة وأن البديل الظاهر كان الحكم العثماني المستبد بالمصريين جميعا، وبالأقباط خاصة، مستندا إلى ستار من التأسلم المستند إلى مقولة «الخلافة».

وربما كان المعلم يعقوب معجبا بالمنحى الفرنسي الليبرالي، وبالتقدم العلمي والعقلي.. وربما كان الأمر غير ذلك، لكنه استدرج على أية حال ليكون فريقا من شباب الأقباط، يحملون السلاح في صف الفرنسيين، ويقول الجبرتي معبرا عن مزاج مصري خالص «وألبسهم فوق رؤوسهم أكاديش مصنوعة من فروة الخروف، فكان منظرهم في غاية الشناعة».

ويخرج الفرنسيون مهزومين ويخرج معهم الجنرال يعقوب حاملا - كمايقال - مشروعا لتحديث مصر، لكنه يموت وهو في عرض البحر. ولست أعتقد أن أحدا قد غفر له مافعل، رغم كل ما أحاط به من ملابسات، ورغم احتمال أن يكون قد تأثر بمشروع حضاري أكثر ملاءمة لمصر من المشروع العثماني المغرق في تخلفه.

ثم يأتي الإنجليز.

وقبل أن يأتوا بجيوشهم أرسلوا أحد كبار جواسيسهم ليتفحص «الصيد» وليبحث عن نقاط ضعفه إنه «إدوارد ديسى» وهو باحث إنجليزى مدرب، بل وحسن التدريب وقد أعد تقارير وافية عن أحوال مصر ضمنها فى كتابين أخطرهما هو «مصر وإنجلترا» (١٨٧٣) .. وفى الكتابين إلحاح على ملاحظة الشق غير المرئى فى الجسد المصرى، وحديث طويل عن أهمية التعامل مع هذا الشق. وهو الذى ألح على ضرورة السعى لإشعار «المصرى المسلم أن الأندونيسى المسلم أقرب إليه من جاره المسيحى».

وعندما أتى الإنجليز كانت نصائح إدوارد ديسى هاديا لهم فى محاولاتهم المتكررة التى لخصها الذكاء المصرى الذكى فى عبارة «فرق تسد».

والحقيقة أن المصريين قد تلقوا الغدر من كل أجنبى حاولوا الاستناد إليه، أو الاعتماد عليه أو استدعائه لنيل دعمه.

هاكم مثال الجنرال يعقوب، ثم كان تجمع مشايخ الأزهر تحت زعامة عمر مكرم ومحمد كريم لاستدعاء الأجنبى محمد على، ليقف معهم أو ليقفوا به فى مواجهة الوالى العثمانى. فأتى محمد على ليطيح بهم وليستولى على مصر كلها لنفسه ثم لأبنائه من بعده.

ثم كان هناك الخديوى توفيق الذى أتى بالإنجليز ليخرجوه من مأزق الثورة العرابية، فأتوا ولم يخرجوا - مسببين له عارا لايمحى.

وكان هناك الاستناد المصرى على فرنسا، عندما خيل لمصطفى كامل أن بإمكانه أن يعتمد على التناقض بين إنجلترا وفرنسا.. كى يخرج الإنجليز من مصر أو على الأقل أن يحرجهم فى مصر.

ويوجه مصطفى كامل توجهه إلى فرنسا شعرا:

أفرنسا يامن رفعت البلايا

عن شعوب تهزها

ذكراك

أنصرى مصر إن مصر بسوء

واحفظى النيل من مهاوى الهلاك

وانشرى فى الورى

الحقائق حتى

تجتلى الخير أمة تهواك

بل إن مصطفى كامل يوجه رسالة الى البرلمان الفرنسى يختتمها بهتاف يقول «لتحيا فرنسا محررة الأمم».

وهكذا، فإن اللجوء للأجنبى لم يكن على مدى التاريخ المصرى منتسبا للأقباط، بل لعله كان منتسبا للوضع المصرى عامة، حيث الرأى العام ضعيف الأثر، وضعيف التأثير، فلايجد صاحب الموقف أو صاحب المصلحة أملا فى الاستقواء به، فإن افتقد القدرة على الاستقواء بما هو داخلى، يكون البحث عن استقواء من الخارج منطقيا برغم كل التأفف الذى ينصب على الموقف وأصحابه.

واللجوء إلى الاستقواء بالخارج - وهو غير مبرر - لايعنى أن نصم أصحابه بالخيانة. فالمنحنيات فى المسار السياسى والوطنى حادة أحيانا، وغير متوقعة فى أحيان أخرى..

استمعوا معى إلى على عبد الرازق أحد قادة حزب الأمة فى مطلع القرن: «إن الإنجليز أرحم بالبلد وأدنى إلى رعاية مصلحته من الخديوى» (آثار مصطفى عبد الرازق - ص ١٣).

أما وحيد بك الأيوبى (الحزب الوطنى الحر) فلم يجد غضاضة من الإعلان عن: «الاعتماد على الدولة المحتلة العادلة فى جميع شئونها المادية والأدبية» (المقطم ٥ - ٧ - ١٩٠٧)

حسنا لقد يقول البعض إنهم سياسيون انتهازيون أو حتى خونة، ولكن ماريكم فى شاعرنا العظيم، شاعر النيل حافظ إبراهيم الذى كتب قصيدة يهنئ فيها السلطان حسين كامل بولايته، ويحثه على موالاة الإنجليز..

ووال القوم إنهمو كرام

ميامين النقيبة

أين حلوا

لهم ملك على التاميز أضحت

ذراه على

المعاقل تستهل

فإن صاد فتهم صدقوك ودا

وليس لهم إذا

فتشت مثل

فمادهم حبال الود وانهض

بنا فقيادنا للخير

سهل.

أما شاعر «الحزب الوطنى» أحمد نسيم والذى صاغ مئات القصائد الوطنية الملتهبة بالحب لمصر والعداء للإنجليز، فإنه مع إنحناء مستوى التحرك الجماهيرى، وغياب قوى الرأى العام المصرى، يعود ليعتذر للإنجليز قائلا:

يا أمة التاميز فضلك شائع

كالشمس مشرقة على

الأكوان

عدل يسير مشرقا ومغربا

مثل النسيم سرى

بكل مكان

كنا نظن بكم ظنونا لم تشد

إلا على واه من البنيان

حتى تجلى حسن مقصدكم لنا

كالضوء لم يحتج إلى

برهان

والأمثلة عديدة بغير حصر، لكنها سرعان ما انحسرت وتلاشت عندما

نهض المشروع الوطنى العام والعارم والذى تفجر عام ١٩١٩.

ولكن.. هل معنى هذا أننى أحبذ، أو أبرر، أو أدعو، أو أتسامح، أو أتساهل إزاء أى استقواء بالأجنبى؟ بالطبع لا. بل أدينه وأرفضه ولا أجد له أى مبرر.

فقط نقرر.. أنها ليست شرعة قبطية، بل هى رد فعل لحالة غياب الرأى العام.. والعجز عن حشد قوى فاعلة.. ومؤثرة، وقادرة على إجبار من لا ينصاع لصوت العقل.. والمنطق.

كمثال: عندما تفجرت - ومن جديد - مشكلة الهمايونى، تقدمت باقتراح بسيط هو أن نجمع مليون توقيع للمطالبة بإلغائه. فقط مليون. يا أيها العقلاء فى مصر كم مليونا أنتم؟ يا أيها الليبراليون والعقلانيون والديمقراطيون والخائفون على مصير الوطن كم مليونا أنتم؟ ولا أقول يا أيها الأقباط كم مليونا أنتم؟ لسنا نريدكم جميعا، فقط نريد مليونا واحدا، فإن حدث، فهل سيتجاسر أحد، حاكما أو محكوما على الاحتفاظ بهذا الهمايونى؟

لكننا لم نفعل؟ وربما لن نفعل؟ لأننا لانثق فى قدرة الرأى العام. ولا نثق فى قدرتنا على تحريكه.. وبدون حكم عاقل ينصاع لمتطلبات العقل.

وبدون رأى عام ضاغط لإحقاق الحق.

فكيف يمكن أن نتخيل حقا يهبط علينا من السماء؟ يهبط هكذا دون فعل، وحتى دون دعاء.

هـ: هل المسيحيون سلبيون؟

وأجيب بسؤال آخر: ومن منا ليس سلبيا بدرجة أو بأخرى؟

ففى زمن يكون فيه الفعل السياسى احتجاجا بلا نتيجة، وصراخا بلا صدى. وفى زمن لايجد الاحتجاج العاقل من

الأقباط
الوطن
الحضارة
الإسلام



ينصت، فإن أنصت فلن يعد بالاستجابة، فإن وعد، فلن يجد وعده سبيلا للتنفيذ، فإن صار التنفيذ حتميا خضع للتلاعب والألاعيب. وفى زمن يتراجع فيه نفوذ العقل والمنطق، ويتراجع فيه تأثير الرأى العام حتى يكاد يتلاشى.. فى زمن كهذا، لماذا لاتسود السلبية وتصبح شريعة؟

ولكن من منا لم يلمح ملامح الاحتجاج القبطى المرتدى ثيابا خاصة جدا.

فهل يمكن ألا نعتبر الهجرة خارج الوطن نوعا من الاحتجاج. ألم يفعلها الفلاح المصرى - هو أيضا - فى زمن محمد على، عندما ترك له «الجمل بما حمل، وفر من الأرض، ومن البلد كلها؟

وهل يمكن أن نتجاهل ظاهرة التحدى بالأسماء.. عندما تختفى الأسماء المحايدة ويسمى القبطى طفله الآن: مينا، وبطرس، وحنا، بعد أن تلاشت هذه الأسماء زمنا (على الأقل باعتبارها موضة قديمة)؟

وهل يمكن أن نتجاهل هذا الالتفاف الصاخب المحتشد حول الكنيسة والذى يعبر عن تحدى محاولات الضغط الدينى، بالتمسك والتماسك المضاد؟

وكلما فتشنا وجدنا ملامح الاحتجاج الصامت أو الصاخب فى صمت.. وهذا ليس تعبيرا على أية حال عن سلبية.

كذلك لابد أن نضع فى الاعتبار المناخ الأسود الذى يجتاح البلد عامة، ففى ظل هذا المناخ يصعب على المسيحى أن يخترق أى حاجز انتخابى فى مجلس تشريعى أو محلى أو نقابة أو حتى ناد رياضى..

وأيضا هناك السلبية المفروضة فرضا على المسيحى فى المجال السياسى.

ولعل القارئ سيتوقف فى دهشة أمام «المفروضة فرضا».. وأنا مصمم عليها لماذا؟

لأن خريطة العمل السياسى تبدو وكأنها قد صممت خصيصا لتستبعد هذا المسيحى من صفوفها.

فإذا كان المسيحى يمتلك ملاحظات جسيمة على مسلك الحكم.. فلا مجال لأى حماس تجاه الحزب الحاكم.. وتبقى المعارضة:

لكننا نجد الوفد وقد سمم آباره كلها فى وجه المسيحيين.. وقد اعتاد الوفد تاريخيا أن يكون مجال الفعل السياسى أمام أثرياء المسيحيين وطبقتهم الوسطى والفئات العليا من البرجوازية الصغيرة. لكنه وفى عام ١٩٨٤ ارتكب خطيئة التحالف مع الإخوان، وحملهم على كاهله إلى البرلمان لأول مرة فى تاريخهم، بل هو حتى الآن ولأسباب تتعلق بتوجهات أو تحالفات إقليمية يصد كل محاولات اجتذابه إلى مواجهة المد المتأسلم، ويتحاشى مناقشة قضية الوحدة الوطنية.

أما حزب العمل وهو الامتداد المفترض لمصر الفتاة (والتى كانت مجالا لنشاط أعداد من البرجوازية الصغيرة المسيحية) فقد تأسلم.. مغلقا

الباب أمام أى نشاط مسيحى حق فى صفوفه.

ولا يبقى سوى حزب التجمع الذى يتصدى وباهتمام ومثابرة لمسألة الوحدة الوطنية لكنه وفى النهاية حزب يسارى. ولاشك أن يساريته هذه تصد عنه الكثيرين ممن يعجبون بمواقفه.. لكنهم يتوقفون عند حدود الإعجاب لأسباب طبقية

نصرخ إذن ضد سلبية المسيحيين، بينما عملية الإطماء مستمرة لتسد أمامهم كل قنوات العمل الاجتماعى والنقابى والسياسى.

ولا مجال لتلافى السلبية إلا بإيجاد قنوات للحركة.

وليس معنى ذلك أننا ننكر أن هناك تباعدا مبالغا فيه عند المسيحيين، لعل مبعثه حساسية فائقة إزاء مايجرى، أو مبعثه الإحساس بقدم وفداحة الجرح بينما «الآخر» لا يفعل شيئا، بل يواصل تعميق الجرح وربما تلويثه كى لايبرأ..

وألف ربما أخرى.. لكنها تظل من قبيل الاجتهاد الفكرى مالم نجرب .. مالم نفتح أمام المصريين جميعا إمكانية العمل الجماعى والاجتماعى والسياسى والثقافى والفكرى لإزاحة هذا المناخ الأسود المخيم على كاهل الوطن.. ومالم ننظف قنوات الفعل النقابى والسياسى والاجتماعى من معوقات جريان النشاط المسيحى عبرها.

فإن فعلنا .. سيمكن بالقطع تلافى سلبية الكثيرين، ويصبح ممكنا بالقطع تحريك قوى رأى عام واسعة تستهدف تصويب الأخطاء المتراكمة. الأمر الذى سيؤدى بدوره إلى انغماس عدد أكبر فى غمار النشاط العام.

و .. ماذا عن مسيحيى المهجر؟

هم مصريون توجعهم غربتهم عن مصر، ولأن أسباب الهجرة لم تزل باقية، بل هى متصاعدة تصاعدا مشينا فإن عودتهم للوطن تبدو بعيدة المنال.

وهم لاينسون مصريتهم بل هى تؤرقهم، ويؤرقهم حال أسرهم فى مصر. ويؤرقهم كونهم عاجزين عن فعل شيء من أجلهم.

وهم يسخطون على أوضاع النصارى بصوت مرتفع، وربما مرتفع أكثر مما يجب، وفى بعض الأحيان يتجاوز يؤرق مصرية المصرى الصادق (مثل مطالبة مجلس الأمن بالتدخل، أو مطالبة الكونجرس بإيقاف المعونات عن مصر حتى تستجيب لمطالب المسيحيين)، وتجاوزهم لايمتد فقط إلى هذه الساحة، بل هم حتى (أو بعضهم) يتمادون فيهاجمون المسلك الهادئ للكنيسة ورأسها، بما يعنى عزلتهم عن مجمل الجماعة القبطية، ويعنى عزلتهم عن مجمل الحركة الليبرالية المصرية التى لاتقبل منهم مطالباتهم لمجلس الأمن أو الكونجرس أو مايشابهها ولعل لهذا التشدد أسبابه، منها:

- ابتعادهم عن أرض الواقع ابتعادا يسمح لهم برفع الصوت إلى أعلى مدى بغير قيود، أو حسابات، وهو ما يغرى أحيانا بالتجاوز.

- ابتعادهم عن أرض الواقع ابتعادا يضخم وقع الأحداث عليهم فى مهجرهم.

- وجعهم من الغربة الاضطرارية بما يحفزهم أحيانا إلى التضخيم فى مبررات هجرتهم، ربما ليبرروا لأنفسهم أو لغيرهم هجرتهم عن الوطن.

- ابتعاد البعض منهم عن مجال تأثير مانعة الصواعق (الكنيسة) وإفلاتهم أو انفلاتهم من محاكاة أسلوبها الهادئ والمحاذر.

- حياتهم الدائمة فى مجتمعات ليبرالية بما يضخم وقع الحدث فى نفوسهم، مقارنة بما يعيشون وبما يرون. ولكن..

هل نكرر على أسماعكم تلك المقولة الشهيرة «من الناس من إذا رأى ظالما يظلم آخر، قال للمظلوم لا تصرخ قبل أن يقول للظالم لا تظلم»

وهل نؤكد أنه مادام قد بقيت عوامل التفريق، والتمييز، والاضطهاد، والحرمان، فلا مجال لحديث عاقل عن رد الفعل.

رد الفعل هو رد الفعل، نتمنى أن يكون متزنا وملتزما وعاقلا نعم.. ولكن أن نكتفى بإدانته دون إدانة الفعل فهذا حرام.. حرام، وفوق أنه حرام لن يحل أية مشكلة، فلقد نمسك بالبعض لنقنعه، وقد نفرض على البعض الصمت الحكيم أو حتى غير الحكيم، لكن استمرار الفعل الخاطئ سوف يولد بالقطع.. ردود فعل خاطئة وسوف تزداد حدة، وربما شراسة.

ز: عن أخطاء المعالجة

وإزاء ظاهرة التمييز ضد المسيحيين ترد أخطاء عدة فى معالجتها نكتفى بإيراد ثلاثة منها: التجاهل - والتحامل - والتكاذب.

ولنبدأ بالتجاهل: فالبعض عندنا يمتلك الجسارة الكافية أو «الذكاء» الكافى كى يطمئن نفسه، ويطمئننا بأنه لا مشكلة، وإن كل ما يقال عن مشكلات داخل «الجسد الواحد» و «النسيج الواحد» هو وهم أو أكذوبة أو مؤامرة.

باختصار، عند هذا البعض لاتوجد مشكلة، وإنما هناك ادعاءات من موتورين أو متوترين أو مغرضين.

وينسى هذا البعض كل ما جرى ويجرى، وكل ما يستشعره أى مبصر إن أراد ألا يغمض عينيه عمدا عن وجود أزمة حادة فى العلاقة مع المسيحيين، وهى أزمة استطاعت أن تفرض نفسها

على هذه العلاقة وأن تكتسب لنفسها حصانة خاصة من خوف البعض من الخوض فيها، بل وأن تكسب أحد أطرافها (المسلمين) وفى بعض الحالات والمواقع مصالح ذاتية قد تنسى البعض حتى مصالح الوطن. ومصالح المجتمع.

(ففى مجالات معينة عندما يقترب الموظفون من مراتب معينة يبدأ بالصراع على من يصعد.. والويل لمسيحى إن وجد فى إطار المتصارعين. وفى مجالات أخرى لامجال لصراع إلا بين المسلمين وحدهم حيث يكون استبعاد المسيحى مفروضا أو مفترضا).

.. وعلى أية حال، ما كان للتجاهل أن يحل مشكلة، بل لعله يفاقمها. ليس فقط لأنه لا يبحث للعلة عن علاج، وإنما لأنه يشعر الطرف المظلوم، أو المستشعر للظلم بأنه ليس طرفا محسوبا فى المعادلة الوطنية.

وهناك التحامل: الذى يتمثل فى تجاهل الواقع المرير للعلاقة بين المسلمين والمسيحيين، وللظلم الظالم الذى يفرض أوضاعا متدنية على قطاع من المواطنين، ثم نشوش على ذلك بهجوم مضاد.

الأقباط متطرفون.

لهم تنظيمات سرية.

الكنائس مخازن أسلحة.

هناك حملات تبشيرية.

والغريب أن القائلين بذلك يعتبرونه كافيا لإغلاق الملف.

وأنا لا أصدق أيا من هذه الادعاءات، فأنا لم أر دليلا على أى منها، والبينة على من ادعى.

ولكن حتى إن صدقت كل هذه الادعاءات أو بعضها فهل يجوز لنا أن نغلق الملف؟ أم أنها تحفزنا لأن نفتح الملف بأكمله؟

الأقباط الوطن الحضارة الإسلام



فهل من الجائز أن تبقى شكاوى مسيحية صاخبة، أو ادعاءات مضادة مخيفة، ثم نطمئن. ونبقى ساكتين ببال هادئ؟ وأى هدوء بال هذا؟

وباختصار، ودون خوض فى مسائل لم نر دليلا عليها.. فإن هذه الادعاءات بذاتها تفرض علينا أن نفتح ملف هذه العلاقة، أن نفتحه على مصراعيه، حتى نفحص كل قول، وكل قول مضاد.

لعلنا نصل إلى ما هو حقيقى.. وإلى ما هو حق.

أما «التكاذب»: وهى كلمة عربية دقيقة الصياغة.

فهى تعبير دقيق وحاذق لحالة نراها أمام أعيننا وندهش لها، ثم نعتاد عليها بحيث لم تعد تشكل أى تأثير علينا.

إنها تعنى تلك الحالة التى يتصور فيها بعض رموز الديانتين الإسلامية والمسيحية أن بالإمكان أن يكذب كل طرف على الطرف الآخر، بينما كل منهما يعرف أن الآخر يكذب، والجميع يعرفون أن الجميع يكذبون، ويرضون بذلك فى محاولة لخداع النفس، قبل خداع الغير. وهكذا تواجدت ظاهرة أسميت «تبويس اللحى» أى تتقابل اللحى المسلمة والمسيحية فى قبلات ودودة، إن استطاعت أن تخفى مافى النفس، فإنها لن تستطيع أن تخفى الواقع المرير. ولن تحل أيا من مشكلاته.

وبعد..

لعله من الواضح أن أيا من هذه المحاولات الثلاث: التجاهل أو التحامل أو التكاذب لن تحل المشكلة، وإنما ستزيد عقدها تعقيدا. فهل من مخرج؟ هذا هو السؤال.

ح. هل من مخرج؟

طبعا. لابد أن هناك مخرجا عاقلا ومعقولا. فليس بالإمكان أن تظل مصر بلا مظلة عاقلة تحميها.

وهذا الجيل من المصريين فرط فى الكثير، بل (أفرط فى التفريط فى حقوق الوطن وحقوق الناس، فهل يكتب عليه، أو يحسب عليه أنه استمرأ التفريط حتى فى وحدة الوطن؟ هل يتجاسر بأن يحتمل مثل هذا التفريط، بل وأن يتحمل نتيجته أمام التاريخ، وأمام الأجيال القادمة.؟

ومرة أخرى، فالخطر لايلمس مجرد الطرف المسيحى، بل هو ينغرس فى العمق المصرى، والهم ليس هما مسيحيا، بل هو هم مصرى شامل.

ونسأل، ونكرر السؤال هل من مخرج؟

والإجابة نعم بالطبع، ولنتخيل معا مخرجا سهلا وبسيطا وعاقلا ومعقولا، وفاعلا فى آن واحد.

ا ـ أن يتحرك الحكم وأن يحكم. بمعنى أن يحكم قبضته على تيارات التأسلم التى تعبث بالمناخ العام وتزيده قتامة وتخلفا، فيحكم قبضته على العملية التعليمية والإعلامية وعلى المساجد وكل دور العبادة ليمنع أية مخالفة للقانون وللدستور ولروح الوحدة الوطنية.

ويتطلب ذلك مشروعا حكوميا متكاملا. يبدأ بالنفس فليس معقولا أن تكون ممارسات الحكم تتسم بالتفريق، ثم يتحدث عن رفضه لنتائج التفريق، أو تداعياته، أو الآثار السلبية المترتبة عليه، أو المقتدية به.

ويتطلب ذلك أيضا مشروعا حكوميا متكاملا لإعادة صياغة العملية التعليمية والإعلامية بحيث تنتفى منها أية سمات للتمييز على أساس الدين.

ب - أن يتحرك المصريون (أكرر بوضوح المصريون) وليس المسيحيون وحدهم.. وإنما كل العقلاء والعقلانيين والليبراليين والسياسيين المخلصين لهذا الوطن، وكل القوى الوطنية الفاعلة والحية والمتطلعة لمشروع وطنى ينهض بمصر ويلحقها بركب التقدم والحضارة والعلم والنهضة والديمقراطية ويحترم العقل والعلم والإبداع والفن، ويعترف بالآخر أيا كان.. ويعطيه الحق.. ذات الحق الذى يعطيه لنفسه.

أن يتحرك المصريون ليشكلوا وعاء قادرا على تصويب المناخ العام فى كل مجالاته وبكل محاوره وأن يمارسوا عملية تعبئة شاملة للرأى العام، وأن يفرضوا ضرورة احترام إرادته.

والعمليتان «أ» و«ب» ليستا متناقضتين، وإحداهما ليست بديلة عن الأخرى، بل هما تكملان بعضهما البعض.. وتساندان بعضهما البعض، وتفرضان إرادتهما المشتركة من أجل خلق مناخ عام جديد، مصرى، تقدمى، متحضر، عقلانى، مستنير، يعترف بالآخر ويحترمه، يتطلع للمستقبل ويسعى إليه بجدية ودأب.

العمليتان متلازمتان.

ولكن ليس لإحداهما أن تنتظر الأخرى.

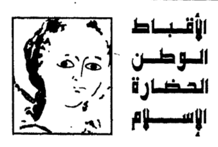
فليس من حق الحكم أن يتراخى فى تحقيق ماهو حق، وماهو واجب بحجة أن التحرك الشعبى مفتقد.

وليس من حق قوى الاستنارة أن تتساهل فى حق الوطن انتظارا ليقظة الحكم.

ط: وأخيرا.

ليس هناك أخيرا، فالمعركة تفرض نفسها علينا، وهى لم تبدأ بعد، ياللعار هى لم تبدأ بعد، فلنستشعر قدرا من مصريتنا يكفى كى يحفزنا أن نفعل شيئا.. من أجل مصر، فهى تستحق أن نفعل من أجلها الكثير.

أو هذا ما أعتقد. ■



علمية مصطلح الأقلية المسيحية

قا من التعبيرات التى صدمت الرأى العام فى الأيام الأخيرة ، تعبير «الأقلية المسيحية فى مصر» ، وكان رد فعل المثقفين المصريين فى محله ، إزاء ظهور هذا المصطلح الغريب على الوعى والأذن المصرية .

إن حالة شبه الإجماع التى عبرت عنها الأقلام الواعية فى بلادنا ، جاءت دون شك لطمة لكل من يدبر لهذا البلد فى الخفاء ، وأظهرت أن مصر لا تتجزأ بين أقلية وأغلبية ، بل إن مصر قبل أن تكون كيانا له امتداده الجغرافى ، وامتداده التاريخى ، فهى قبل كل شىء «مفهوم» من مفاهيم الحضارة الإنسانية ، ولا نقصد من هذا الوصف نوعًا من الاستعلاء القومى ، ولكننا نقرر حقيقة عبرت عن نفسها أبدا فى مقدرة الكيان المصرى على احتواء الثقافات والحضارات والديانات وطبع كل شىء بطابع مصرى خالص ، ولا يعنى ذلك أيضا، أننا نلجأ إلى التمجيد المزيف للذات فى زمن الأزمة، لأنه ليس بالضرورة أن يكون كل ما هو مصرى خالص ، صحيحا خالصا .

إن غياب مكونات «المفهوم المصرى» عن حياتنا الثقافية والسياسية يكون نذير الكارثة؛ وأول نذر الكارثة أن يطرح هذا السؤال «من نحن؟» ، وكأن الإجابة تحتاج إلى بحث وتمحيص! إن الإجابة ثابتة ومعروفة منذ آلاف السنين «نحن مصريون» أما عدا ذلك هو محض اختيارات سياسية مؤقتة تخدم سياسات طويلة أو قصيرة النظر ، أو حالات من التشدد الدينى المرذولة التى تستبدل العقيدة بالوطن فى سذاجة وسطحية مثيرة، وكأن شعوب الأرض المتدينة كفرت لتمسكها بأوطانها .

إن طرح مصطلح «الأقلية المسيحية» حاليا ، يعد ملمحا من ملامح أزمة فقدان الهوية، وقد ظهر كرد فعل للهجوم السلفى غير المبرر على المسيحيين المصريين، ونؤكد أنه هجوم على المسيحيين المصريين فقط، وإلا كيف يمكننا تفسير العلاقات الوثيقة بين قيادات الحركة السلفية وعدد من البلدان المسيحية الغربية التى تقدم الدعم والحماية وتمنح اللجوء السياسى وتسهل التغطية الإعلامية وتغض الطرف عن تهريب السلاح ؟!.

طرح مناقشة أحوال المسيحيين المصريين من منطلق الهجوم عليهم له ما يبرره، وهو حقيقة وجود قسم من هذه الأمة المصرية معرض لاضطهاد غير مبرر ومغرض تستخدم فيه أشد الأدوات ابتذالا. وعلى هذا الأساس نرحب بمناقشة أوضاع المسيحيين المصريين وما يتعرضون له، ولكن بوصفهم مكون أصيل من مكونات الأمة المصرية ، وليسوا كأقلية متميزة داخل المجتمع المصرى .

إن بعض الكتاب يطرح المسألة باستخفاف حقيقى ويساوى بين ماهو علمى وماهو مجازى، فيتكلم عن أن المرأة، مثلاً ، وقد أصبحت أقلية فى المجتمع ، ويساوى بين هذا وذاك. هذه خفة فى المنطق لا نرى مبرراً لإضاعة الوقت فى مناقشتها .

أما أنصار مصطلح «الأقلية المسيحية» ففى اعتقادى أنهم ينطلقون من كون المسيحيين المصريين يشكلون جماعة إثنية فى المجتمع المصرى، والحد الأدنى فى هذا التميز الإثنى هو التميز العرقى ، حيث أن المسيحيين المصريين ليس لهم لغة خاصة ولا ثقافة ولا أدب خاص بهم، والمؤسسة الخاصة بهم فى المجتمع هى الكرازة المرقسية وهى مؤسسة دينية صرفة ليست لها علاقة بالشئون الدنيوية للمسيحى المصرى، ودورها يقترب كثيراً من الدور الذى يقوم به الأزهر فى حياة المسلمين فى مصر قبل موجات الابتذال السلفى الحالية .

محمد نعمان نوفل
مركز دراسات وأبحاث التعليم العالى

والمسئولية المترتبة على نظام التعليم

إن محاولة الإجابة على كون المسيحيين (الأقباط) المصريين يشكلون أقلية متميزة أم لا، تدفعنا إلى الرجوع فى تاريخ مصر حتى زمن الفتح العربى، حيث أن مصر القبطية، هى مصر التى استقبلت عمرو بن العاص، والمصريون الذين دخلوا الإسلام بعد ذلك هم فى الأصل أقباط مصريون، اختاروا دينا جديداً، يساهم فى التعمية على هذه الحقيقة، الزعم بأن القبائل العربية التى دخلت مع عمرو بن العاص ومن أتوا بعده، أقاموا المجتمع المسلم فى مصر، وكأن مصر كان بلداً خالياً من السكان ولم يأت عمرو بن العاص ليفتحها ولكن ليعمرها! وهذا فرض غير حقيقى.

وكما تثبت نعمات أحمد فؤاد فى كتابها عن الشخصية المصرية* أن أغلب جنود عمرو رحلوا فى الفتوحات ولم يبق منهم إلا القليل، فإن الأستاذ عبد الله خورشيد البرى فى كتابه «القبائل العربية فى مصر فى القرون الثلاثة الأولى للهجرة يثبت بطريقة إحصائية أن عدد القبائل والبطون العربية التى دخلت مصر منذ الفتح ٢٤٤ قبيلة وبطناً، ومن لهم أهمية عددية تذكر من بينهم ١٠٦ قبائل وبطون فقط.

من ناحية أخرى، يسود الزعم بأن الأسر المصرية المسلمة تنتمى عرقياً بدرجة أو بأخرى إلى قبائل فى الجزيرة العربية، وقد دعم هذا الوهم التدليلات الساذجة التى انطلقت لتأكيد فكرة القومية العربية (وحدة النسب) وأساس هذا الوهم هو ما اتجهت إليه الأستقراطية المصرية، خاصة زمن الحكم العثمانى، نحو تزوير أنسابها، فإذا كانت أسرة الخلافة العثمانية الأناضولية المنشأ والأصل قد وجدت طريقا لتنتسب إلى على بن أبى طالب، فماذا يمنع الجيران الأقرب فى وادى النيل للانتساب إليه؟

إن الملك فاروق أصبح فى وقت من الأوقات منتسباً لبيت النبوة عبر أجداده الألبانيين! ومن أشهر قصص تزوير الأنساب، ماقام به الشيخ على يوسف صاحب جريدة المؤيد عندما أستأجر أحد مشايخ الأزهر لكى يصنع له نسباً ينتهى ببيت النبوة حتى يكون جديرا بالزواج من فتاة من الأشراف.

عملية تزوير الأنساب غيبت الأنساب الحقيقية للمصريين لأن اتساع دائرة الإسلام فى مصر لم تحدث إلا بعد ثلاثمائة عام من الفتح، ولم يكن بمصر أغلبية مسلمة حتى الغزو العثمانى. وقد تزامن مع اتساع أعداد المسلمين بمصر البدء فى تعريب الدواوين الذى بدأ فى القرن الرابع الهجرى، ولهذا فإن المتتبع للنسب الصحيح لأى مصرى مسلم، لابد أن يتوقع ظهور اسم مسيحى (وربما بيزنطى) بعد الجد العاشر، هذا إذا كان من نسل أسرة مسلمة، وإذا كان من نسل أسرة مسلمة «مسالمة» (وهى الأسر التى دخلت الإسلام هرباً من دفع الجزية خاصة فى العصر العثمانى وأواخر عصر المماليك عندما أبهظ بعض الولاة الذميين) فإن سلسلة النسب سوف تتقابل مع الاسم القبطى ربما بعد الجد السابع.

مما سبق يتضح أن المسلمين والأقباط المصريين من نفس الجماعة الإثنية العرقية، وهذا الاختيار الدينى داخل الأمة المصرية لم يرتب أوضاعاً متميزة لأى من أتباع الديانتين إلا فى وظيفة «القضاء» حيث كان القضاء يتبع المذاهب الإسلامية الأربعة الكبرى، وتم توحيده بعد ذلك طبقاً للمذهب الحنفى فى ظل الدولة العثمانية، أما المناصب الكبرى فى الدولة، ومنها مناصب هامة كالمحتسب وكبار الجباة بل والوزارة فلم تعرف مصر فيها التفرقة بين مسلم وقبطى ويهودى.

وظلت الاحتفالات المشتركة بين المصريين كما هى مثل عيد وفاء النيل ، وحتى اليوم لا يزال كل المصريين يحتفلون بعيد شم النسيم وما زالت طقوس الاحتفال بالمولود (السبوع) والحداد على الموتى (أيام الخميس والأربعين) واحتفالات الزواج (الخطوبة وعقد القران والزفاف) كلها طقوس مصرية قبل أن تكون مسلمة أو مسيحية.

هل يمكننا بعد ذلك أن نتحدث عن أقلية إثنية مسيحية فى المجتمع المصرى؟

ولكن الأمور ليست على ما يرام ، لغياب عدد من حقائق الحقبة القبطية فى تاريخ مصر ، وكذلك غياب حقائق الاستمرار القبطى فى مسيرة الحياة المصرية ، إن من يناصبون الأقباط المصريين العداء ، لا يعرفون أن الأرثوذكسية المصرية لم يحدث يوما أن وقفت فى عداء مع الدعوة الإسلامية ، بل كانت لها دعما وسندا ، إن النجاشى حاكم الحبشة قبل حماية هجرة المسلمين الأولى من مكة ببركات بطريرك الكرازة المرقسية فى مصر ، حيث الكنيسة الأم للنجاشى ، وأن رد المقوقس حاكم مصر على رسالة نبى الإسلام (ص) لم تتضمن رفضاً بل ترحيبا ودعما ، وأرسل هداياه المعروفة للرسول (ص) ، وأن مصر ذات الأغلبية المسيحية عرضت

الأقباط
الوطن
الحضارة
الإسلام



على على بن أبى طالب الحماية والدعم عندما احتدم صراعه مع معاوية ، ولكنه فضل الكوفة.

إن كثيرا من المصريين يتصورون أن حركة الإرساليات التبشيرية كانت تستهدف الإسلام ولم تكن تستهدف الكنيسة الأرثوذكسية المصرية أولاً وأخيراً، عندما أراد الإستعمار أن يقهر الروح المصرية ليخلق «أقلية» مرتبطة به.

والعديد من المتخصصين فى الفنون التشكيلية يفسرون نشأة تشكيلات الأرابيسك بتحريم التصوير فى القرن الثالث الهجرى ، ولا يدركون الامتداد المنطقى الذى يسلم بعضه بعضًا من النقوش الفرعونية إلى القبطية إلى الإسلامية ، حيث ظهرت المنمنمات والمثمن والتجريد الزخرفى البنائى على جدران الكنيسة المعلقة قبل أن تنتشر فى العالم كعناصر للأرابيسك .

هذه هى الفجوة الثقافية فى نسيج الحضارة المصرية ، حيث تحول العصر القبطى إلى مساحة مبتورة من نسيج التطور التاريخى ، ومن هنا تنشأ مسئولية نظامنا التعليمى ، الذى ساهم إلى حد كبير فى هذا الغياب ، وهو غياب يمتد لعشرات السنوات عن مقررات التاريخ والمقررات الثقافية ، حتى تحولت الحقبة القبطية إلى مساحة من الظلال فى تاريخنا ، وأصبح التاريخ المصرى فى وعى طلابنا ومثقفينا (فى الغالب) فرعونيا ، يونانيا، رومانيا، إسلاميا.

إن التغييب الحضارى لمكون من مكونات تاريخ هذه الأمة يفتح الطريق لتغييب المعبر اليومى والموضوعى عنه ، وهذا هو الجوهر الذى يستند إليه النفى السلفى للآخر .

إننا لا نصرخ فى وجه مصطلح «الأقلية المسيحية» بأن كل شىء على ما يرام ، ولكننا نرى أن وصف الأقباط بالأقلية ، هو وصف غير موفق وينطوى على مبالغة فى رصد مظاهر العدوان السلفى على المسيحيين المصريين ، إن مواجهة هذا العدوان السلفى لن تكون إلا باستحضار ثقافه الآخر ، أو بمعنى أدق ، استحضار مسيرة الحضارة المصرية كاملة، وهذه مسئولية نظامنا التعليمى بالدرجة الأولى ، وهذا تحد يواجه منظومة التعليم المصرية. ■



الأقباط
الوطن
الحضارة
الإسلام



نموذج القبطى وإنتاج الدلالة

فأن الرواية لدى نجيب محفوظ، خاصة فى مرحلته الواقعية النقدية وذروتها الثلاثية، سجل واسع للأصداء النفسية والاجتماعية والأنثولوجية والجمالية، فهى يمكن أن تقوم بدور الشاهد المعروف ، والمشرف السياسى ، وخادمة الأطفال ، وصحفى الوقائع اليومية ، والرائد ، ومعلم الفلسفة السرية، وهى تقوم بهذه الأدوار كلها فى فن خاص يهدف إلى أن يحل محل الفنون الأدبية جميعا، فهى تهضم ما قبلها ومابعدها من أشكال أدبية وفنية بكل منجزاتها الجمالية

والرواية أيضا عنده ليست إلا تقطيرا للعالم الذى نعيش فيه ، وتركيزا له، وهى تلهث خلف أعمق رغبات الإنسان ، ويمكن لها أن تحاصر كل ما أتيح للفكر الإنسانى فى أن يحققه فى برهة معينة من تاريخه.

ولأن الثلاثية تقدم وتجسد وتشخص بنفس ملحمى ورؤية بانورامية التاريخ السرى الوجدانى والمتخيل للحياة المصرية فى النصف الأول من القرن العشرين بكليتها السياسية والاجتماعية والثقافية والأخلاقية ، وتطمح لأن تكون مرآة يرى فيها الشعب نفسه وتهدف لأن تقرأ حياة الناس اليومية وأحلامهم وتحاول أن تشير إلى مواضع الألم والخلل .

بكل هذا الفهم والتحقق للرواية ، فقد رصد وحلل وناقش وصور نجيب محفوظ بنفاذ وبصيرة واعية فى (السكرية) عصب التكوين الحضارى السسيولوجى والتاريخى لوحدة عنصرى الأمة المصرية وانصهار الأقباط والمسلمين فى بوتقة الصراع السياسى والاجتماعى فى سياق تطور الحركة الوطنية الديمقراطية قبل وخلال الحرب العالمية الثانية وقرأ جدلية هذه العلاقة وقدم رؤية ذات شمول حى وعقلانية رحبة لجوهر هذه المسألة الحياتية المصرية التى تعرضت وتتعرض حتى الآن لأخطار ومؤامرات عديدة من الخارج ومن الداخل على السواء تستهدف حصار طموح الشخصية المصرية وأحلامها فى التقدم والحرية والعدل.

ولقد جاهد - نجيب محفوظ - فى الجزء الثالث من الثلاثية (السكرية) أن يقدم الحقيقة الكلية الجوهرية (لوحدة عنصرى الأمة) ولكنه حاول دائما أن يحشد السمات الأساسية لعصر بأسره ومرحلة تاريخية محددة من تطور الحركة الوطنية الديمقراطية المصرية فى الأربعينيات فى قصة الحياة الشخصية والفكرية لنموذج فردى اختاره وشيده وشكل بناءه الفنى من طليعة المثقفين المصريين القبط ، كان أبرز رموزه (رياض قلدس) الكاتب القصصى والمترجم و (عدلى كريم) المثقف العلمانى التنويرى التقدمى صاحب مجلة (الإنسان الجديد) .

ولقد حقق نجيب فى البناء الواقعى التشكيلى والأسلوبى المحكم لهذين النموذجين الروائيين ، حقيقة أن الأمانة الذاتية عند الكاتب لا تستطيع أن تولد تلك الواقعية الصادقة إلا إذا كانت تعبيرا أدبيا عن حركة اجتماعية عريضة بحيث تدفع مشكلات هذه الحركة وقضاياها الكاتب إلى أن يلاحظ ويصف مظاهرها الأكثر أهمية ، وبحيث تقوى عوده وتدعمه من جهة أخرى وتمنحه القوة والشجاعة الكامنة التى تخصب وتغذى إخلاصه وأمانته .

التقى (كمال عبد الجواد) مع (رياض قلدس) فى رحاب صالون مجلة (الفكر) جمع بينهما صاحب المجلة (عبد العزيز الدسوقى) كان أزهرى النشأة غير أنه درس فى باريس لمدة أربع سنوات دراسات حرة دون الحصول على درجة

عبد الرحمن أبوعوف

فى ثلاثية نجيب محفوظ

درس فى باريس لمدة أربع سنوات دراسات حرة دون الحصول على درجة علمية .

وفى مجلة (الفكر) نشر كمال مقالاته الفلسفية دون مقابل ، كذلك كان (رياض قلدس) يلخص المسرحيات العالمية ويكتب القصة القصيرة .

وما أسرع ما بدأ الحوار بين الاثنين ، بدأ بانتقاد (رياض قلدس) لمقالات كمال التى تكتفى بعرض تاريخ المدارس الفلسفية وعن حيرته فى تحديد موقف له وإلى أى فلسفة ينتمى .

قال كمال:إننى سائح فى متحف لا أملك فيه شيئا ، مؤرخ فحسب ، لا أدرى أين أقف ؟

فقال رياض قلدس فى اهتمام متزايد

- أى فى مفترق الطرق .. وقفت فى ميدانك عهدا قبل أن أعرف وجهتى ، ولكنى أرجح أنه موقف ذو قصة ، لأنه عادة يكون نهاية مرحلة وبدء مرحلة جديدة ، ألم تعرف ألوانا من الإيمان قبل موقفك هذا ؟

ويحدث كمال نفسه ...

نغمة هذا الحديث تعيد إليه ذكرى أغنية قديمة عالقة جذورها بالقلب ، هذا الشاب وهذا الحديث ، خلت سنين ناضبة من الصداقة الروحية حتى اعتاد أن يحدث نفسه كلما افتقد من يحدثه ، ومنذ عهد بعيد لم يستطع أحد أن يبعث هذا النشاط الروحى فى صدره ، لا إسماعيل لطيف ولا فؤاد الحمزاوى ولا عشرات المدرسين. هل آن للمكان الذى خلا بذهاب حسين شداد أن ينشغل ؟!

ولنقترب أكثر من تكوين وعقيدة (رياض قلدس) فى مواجهة نيران الشك والحيرة التى يعانيها كمال .

يقول رياض قلدس : الدين ملك الناس، أما الله فلا علم لنا به ، منذا الذى يستطيع أن يقول لا أؤمن بالله ، أو يقول أؤمن بالله ؟ الأنبياء هم المؤمنون الحقيقيون ، وذلك أنهم رأوه أو سمعوه أو خاطبوا رسل وحيه .

وهو يؤمن بالعلم والفن : العلم يجمع البشر فى نور أفكاره والفن يجمعهم فى عاطفة سامية إنسانية ، وكلاهما يطور البشرية ويدفعها إلى مستقبل أفضل .

وفى النهاية عرض رياض قلدس صداقته فى حميمية على كمال الذى قبلها على الفور .

شمل كمال إحساس بالسعادة لهذه (الصداقة الجديدة) كان يشعر بأن جانبا ساميا من قلبه استيقظ بعد سبات عميق ، فاقتنع أكثر من ذى قبل بخطورة الدور الذى تلعبه الصداقة فى حياته وبأنها عنصر حيوى لا غنى عنه، أو يظل كالظامىء المحترق فى صحراء.

بهذه العذوبة وتلقائية السرد وعبر الحوار المركز الدال يصور نجيب محفوظ بالصورة والرمز والمحسوس والمجاز صداقة (كمال) المسلم و(رياض قلدس) القبطى ليؤكد عمق التراث الحضارى والتاريخى المتراكم عبر العصور لعنصرى الأمة المصرية وذوبانهما فى بوتقة واحدة.

وهى تتم وتتحقق هنا بين الطليعة المثقفة لكل من النموذجين وفى مستوى الوعى والفكر وأشكال ولغة الفن

ولسوف يضع نجيب محفوظ هذه الصداقة فى حضن وسياق جدل الحركة الوطنية الديمقراطية المصرية - لأن نجيب محفوظ ككاتب واقعى يدرك مدى التأثير الذى تفرضه التعديلات الطبقية والتغيرات السياسية التاريخية على مصائر الشخصيات وتوجهاتهم وسلوكياتهم .

وفى مثل هذه الحالات ، نجد أن أمانة الكاتب وإخلاصه سوف يمكنانه من أن يصور بصدق حقائق الحركة الاجتماعية بشرط أن تضع تلك الحركة الاجتماعية القضايا والمشكلات الحقيقية ، وتعمل من أجل إيجاد حلول لها .

والفترة التاريخية والسياسية التى التقى فيها (كمال) و (رياض قلدس) كانت فترة انتقال حاسمة وقلعة ملتهبة تمر بها مصر والعالم .. وتتحدد فى عواصم برلين ولندن وموسكو وواشنطن مصائر العالم الاستعمارى والاشتراكى والمستعمرات .

كانت مصر قد وقعت معاهدة ٣٦ وحققت بعضا من الاستقلال الجزئى الشكلى وبدا أن الوفد حزب الشعب قد انتهى دوره الوطنى ، وكانت الحرب العالمية الثانية بين المحور والديمقراطيات الغربية قد بدأت فى الاندلاع، وتوغلت النازية والفاشية فى أوروبا.. وأصبحت الديمقراطية الليبرالية مهددة،

وقد انعكست ظلال كل هذه الأحداث والتغيرات على وضعية مصر وبنيتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.. بجانب ما أفرزته عمليات الصراع الطبقى والوطنى فى قلب جدل العملية الاجتماعية ، لقد رتب الاحتلال الإنجليزى الأوضاع الداخلية فى مصر لكى يضمن قواعده العسكرية فى قناة السويس والطريق إلى الهند وحماية مستعمراته فى الشرق الأوسط واستخدام القصر والإقطاع واتحاد الصناعات والرأسمالية المصرية التابعة فى تنفيذ مخططاته وكانت أحزاب الأقلية هى المنفذ السياسى لهذه المخططات المعبرة عن حلف الإقطاع والقصر والرأسمالية وظل جزء من حزب الوفد وقيادته الوطنية العلمانية مجسدة فى النحاس ومكرم عبيد رغم ما عاناه الوفد من

الأقباط
الوطن
الحضارة
الإسلام



انسلاخات متعاقبة أشهرها انسلاخ النقراشى وأحمد ماهر،

وبرغم أن حزب الوفد كان يضم أوسع الجماهير إلا أن الإقطاع والرأسمالية التابعة كانت تتغلب فى قيادته لولا زعامة النحاس الشعبية وميراث سعد زغلول وثورة ١٩١٩، بجانب أنه لم يقدم برنامجا اجتماعيا يستجيب لمتطلبات الصراع الطبقى و تبلور طبقة العمال وأهمل مسألة الفلاحين ومعاناتهم من الأسر الإقطاعية، وقد طرحت هذه الإشكالية ظهور تيارات سياسية وتنظيمات تعبر عن مطالب العمال والفلاحين تمثلت فى التنظيمات الماركسية التى قادها المثقفون، وظهرت تيارات فاشية مقلدة للفاشية والنازية فى أوروبا ومعبرة أيضا عن الحرفيين والمهنيين والمستقلين تبلورت فى مصر الفتاة بزعيمها أحمد حسين الذى اعترف جهارا بأنه تلميذ لهتلر كذلك انعكست خلخلة مكونات الطبقات الوسطى الصغيرة وسيادة الجهل والأمية والمفاهيم الغيبية فى الريف على ظهور أول أمواج الأصولية الإسلامية متمثلة فى الإخوان المسلمين وقد ثبت بالوثائق أن الإنجليز والقصر ساعدا وساهما فى ظهورها لضرب الوفد وتعديل مسار الحركة الوطنية بدعاوى الدين والعودة للماضى الذهبى للإسلام، وتجاهل مشكلات الحاضر لخدمة أولى الأمر الإنجليز والقصر.

لقد أدرك نجيب محفوظ بحسه الفنى ورؤيته الإنسانية كل هذه المتغيرات العالمية والمصرية، وصور وصاغ بالصورة الدالة انعكاساتهاعلى وجدان ومواقف الأقباط، وقدم الإجابة على ما تطرحه من تساؤلات وهموم على لسان بطله النموذجى(رياض قلدس)كرمز للطليعة المثقفة الواعية للأقباط كعنصر أساسى فى الأمة المصرية.

لنعد إلى (السكرية) مرة أخرى لنسجل استجابات ومواقف(رياض قلدس)فى ظل صداقته الحميمة(لكمال)الذى نجح فى جذبه إلى حى الحسين العتيق ومقاهيه التاريخية، وأصبح(رياض قلدس)لا يشعر بغربة فى رحاب الجوامع والأزهر وأهل الحى وتصوفهم البرىء الذى يعكس أصالة الشعب المصرى

انفجر (رياض قلدس) غاضبا: انتهت الأزمة الدستورية بهزيمة الشعب فليست إقالة النحاس إلا هزيمة للشعب فى نضاله التاريخى ضد السراى ثم يقول: أيمكن أن ننسى الإهانة التى تلقاها مكرم فى ميدان عابدين وهذه الإقالة المجرمة،سب وقذف وبصقة فى وجه الأمة؟ والحقد الأعمى يجعل البعض يهللون.. واحسرتاه..

فقال له كمال مداعبا: أنت غاضب لمكرم:

فقال رياض دون تردد:

إن الأقباط جميعا وفديون، ذلك أن الوفد حزب الأمةالخالصة؟ ليس حزبا دينيا تركيا كالحزب الوطنى، ولكنه حزب القومية التى تجعل من مصر وطنا حرا للمصريين على اختلاف عناصرهم وأديانهم، أعداء الشعب يعلمون ذلك، ولذلك كان الأقباط هدفا للاضطهاد السافر طوال عهد صدقى، وسيعانون ذلك منذ اليوم .

ورحب كمال بهذه الصراحة التى تشهد لصداقتهما بالكمال، غير أنه راق له أن يتساءل فى دعابة ..

ـ ها أنت تتحدث عن الأقباط.. أنت الذى لا يؤمن إلا بالعلم والفن .

فلاذ رياض بالصمت.. وكانا قد بلغا شارع الأزهر حيث يتدافع الهواء البارد فى شىء من العنف.. ثم مـرا فى طريقهما بدكان بسبوسة فدعاه كمال إلى تناول بعضا منها، وما لبث أن أخذ كل منهما طبقا صغيرا وانتحيا جانبا يأكلان.. وعند ذاك قال رياض

إنى حر وقبطى فى آن،بل إنى لا دينى وقبطى معا، أشعر فى أحايين كثيرة بأن المسيحية وطنى لا دينى، ربما إذا عرضت هذا الشعور على عقلى اضطربت، ولكن مهلا، أليس من الجبن أن أنسى قومى؟ شىء واحد خليق بأن ينسينى هذا التنازع ألا وهو الفناء فى القومية المصرية الخالصة كما أرادها سعد زغلول، إن النحاس مسلم دينا ولكنه قومى بكل معنى الكلمة أيضا، فلا نشعر حياله إلا بأننا مصريون لا مسلم ولا قبطى، بوسعى أن أعيش سعيدا أن دون أكدر صفوى بهذه الأفكار، ولكن الحياة الحقة مسئولية فى الوقت نفسه.

كان كمال يمنطق ويفكر وصدره يجيش بالعواطف، كانت سحنة رياض المصرية التى تذكره بالصور الفرعونية تثير تأملات شتى فى نفسه (إن موقف رياض له وجاهته التى لا تجحد، وأنا نفسى ـ بين عقلى وقلبى ـ شخص يعانى انقسام الشخصية فكذلك هو ، كيف يتأتى لأقلية أن تعيش وسط أغلبية تضطهدها؟ وجدارة الرسالات السامية تقاس عادة بما تحققه من سعادة للبشر تتمثل أول ما تتمثل فى الأخذ بيد المضطهدين، قال ـ لاتؤاخذنى ، فقد عشت حتى الآن دون اصطدام بمشكلة العنصرية فمنذ البدء لقنتنى أمى أن أحب الجميع ، ثم شببت فى جو الثورة المطهر من شوائب التعصب، فلم أعرف هذه المشكلة.

وقال رياض وهما يستأنفان المسير

ـ المرجو ألاتكون ثمة مشكلة على الإطلاق ، يؤسفنى أن أصارحك بأننا نشأنا فى بيوت لا تخلو من ذكريات سود محزنة ، لست متعصبا ولكن من يستهن بحق إنسان فى أقصى الأرض ـ لا فى بيته ـ فقد استهان بحقوق الإنسانية جميعا.

ـ جميل هذا القول ، لا عجب أن رسالات الإنسانية الحقة كثيرا ما تنبعث من أوساط الأقلية ، أو من رجال مشغولى الضمائر بالأقليات البشرية ولكن ثمة متعصبون دائما .

ـ دائما وفى كل مكان ، الإنسان حديث والحيوان قديم، وهم عندكم يعتبروننا كفارا ملاعين ، وهم عندنا يعتبرونكم كفارا مغتصبين ، ويقولون عن أنفسهم أنهم سلالة ملوك مصر الذين استطاعوا أن يحافظوا على دينهم بدفع الجزية .

فضحك كمال ضحكة عالية وقال

ـ هذا قولنا وذاك قولكم ، ترى الأصل فى هذا الخلاف الدين أم الطبيعة البشرية المتطلعة أبدا إلى الخصام ؟! لا المسلمون على وفاق ولا المسيحيون على وفاق ، وستجد نزاعا مستمرا بين الشيعى والسنى، وبين الحجازى والعراقى . كالذى بين الوفدى والدستورى وطالب الآداب وطالب العلوم ، والنادى الأهلى والترسانة، لكن رغم ذلك كله ، فشد ما نحزن إذا طالعنا فى الصحف خبر زلزال باليابان ، اسمع لماذا لا تعالج ذلك فى قصصك ؟

ـ ماذا تعنى ؟

ـ مشكلة الأقباط والمسلمين .

ـ فصمت رياض قلدس مليا ثم قال

ـ أخاف سوء الفهم

ثم مستطردا بعد فتره صمت أخرى

ـ ثم لا تنسى أننا رغم كل شىء فى عصرنا الذهبى ، كان الشيخ عبد العزيز جاويش يقترح فى الماضى أن يصنع المسلمون من جلودنا أحذيتهم .

ـ وكيف نستأصل هذه المشكلة من جذورها.

ـ من حسن الحظ انها ذابت فى مشكلة الشعب كله ، مشكلة الأقباط اليوم هى مشكلة الشعب ، إذا اضطهد اضطهدنا ، وإذا تحرر تحررنا .

وينتقل الحوار بين كمال ورياض حول جدوى الفن والقصة وإهمال كمال لدورهما فى حين تحتل الفلسفة كل اهتمامه ، غير أنه حائر بين المثالية والمادية ويتهمه رياض أنه مؤرخ فلسفة بلا تاريخ وبلا موقف بين اليسار واليمين فى حين يعلن فى يقين موقفه قائلا :

لاشك فى احتقارى للفاشية والنازية وكافة النظم الدكتاتورية أما الشيوعية فخليقة بأن تخلق عالما خاليا من مآسى الخلافات العنصرية والدينية والمنازعات الطبقية ، بيد أن اهتمامى الأول مركز فى فنى ..

ولعل أبلغ دلالة على روعة وعمق التوافق النفسى والفكرى بين رياض وكمال هذه النهاية التى أنهى بها نجيب محفوظ هذا الحوار المثقل بالمعنى .

وجذبه رياض من ذراعه وهو يقول .

هلم نشرب نبيذا ونتحدث عن فن القصة ، ثم نذهب بعد ذلك إلى بيت (الست جليلة) بعطفة الجوهرى ، وإذا كنت تقول لها يا عمتى فسأقول لها يا خالتى .. هذه العبارة تقول كل شىء عن التسامح الدينى بينهما .

في رحاب ودفء هذه الصداقة الحميمة بين كمال المسلم ورياض القبطي في مستوى الوعي، وعي النخبة وفي أتون الغليان السياسي والاجتماعي والفكري في مرحلة الأربعينيات القلقة المحملة بالتساؤل عن المستقبل والتغيير، يطرح بشمولية وعمق إنساني وسعة أفق. نجيب محفوظ خطابه العلماني الديمقراطي عن وحدة عنصري الأمة .. ويمجد دور الوفد والوطنية المصرية وثورة ١٩١٩ في حل هذه الإشكالية التي لا تبرز بوجهها الكريه إلا في ظل القمع والإرهاب واغتيال الديمقراطية والدستور والتبعية التي يعاني منها المسلمون والأقباط على السواء، وهذا درس تاريخنا النضالي الوطني وتراث حضارته المصرية القبطية والإسلامية، تؤكده مرحلة عبد الناصر وصعود المشروع الوطني التحرري للنهضة والقومية العربية والتصنيع ومجانية التعليم والعدالة في حين أنها صاحبت الثورة المضادة بقيادة السادات في أوائل السبعينيات وما تم من تراجعات وانهيارات ودولة العلم والإيمان وإطلاق قوى الظلام والتجهيل للجماعات الإسلامية فأدت إلى زعزعة هذه الوحدة الوطنية المقدسة وعاني منها المسلمون قبل الأقباط .

غير أن هذا الطرح الفكري يتم عبر الصورة والمجاز وبناء السرد والأسلوبية التعبيرية المشخصة، ونهج الواقعية، وخلق الجو واستبيان أزمة ونفسية كمال عبد الجواد الحائر الأبدي ويقين ووضوح رياض قلدس المنغمس في السياسة والعلماني التوجه والوجداني النزعة رمز النخبة المثقفة للأقباط المصريين ..

إن تصوير نجيب محفوظ الروائي لكل من شخصية كمال ورياض قلدس في علاقاتهما الفكرية من تحولات الواقع المصري والعالمي في الأربعينيات يؤكد أنه ينتسب إلى الفنانين العظام وهم دائما

الأقباط الوطن الحضارة الإسلام



طلائع التقدم للجنس البشري، إنهم يزيحون الستار بأعمالهم الخلاقة عن العلاقات الداخلية التي تكون مختفية من قبل بين الأشياء، وهي العلاقات التي لا يستطيع العلم والفلسفة أن يضعاها في شكلها المنضبط إلا بعد أن يكشفوا عنها بوقت طويل ..

يقول الناقد الديمقراطي الثوري الروسي (دوبروليبوف (مثل هؤلاء الكتاب منحوا طبيعة خصبة وغنية إلى حد أنهم يستطيعون أن يتمثلوا بشكل غريزي، الأفكار والهامات الأصيلة، التي غالبا ما تكون عند الفلاسفة المعاصرين، بطريقتهم العملية الصارمة ء مجرد حدس على أحسن الأحوال، نعم لقد استطاع عباقرة الكتاب أن يبعثوا إلى الحياة الحقائق التي كان يتلمسها الفلاسفة وسط الظلام، وأن يعبروا عنها في أعمالهم).

غير أن نموذج القبطي يتجلى في قمة اكتماله ونضجه في (السكرية) في نموذج (عدلي كريم) رئيس تحرير (مجلة الإنسان الجديد) والذي هدى ووجه وأرشد (أحمد شوكت) ابن أخت كمال عبد الجواد إلى طريق التقدم والعقل والعلم والاشتراكية .

إن أحمد شوكت امتداد واستمرار خلاق لكل من (فهمي) جيل ثورة ١٩١٩ وتجاوز لتجربة كمال الفكرية المركبة الحائرة بين الليبرالية والاشتراكية، هو ثمرة هذا المركب ومستقبل النضال الوطني ببعده الاجتماعي النقدي .

ويتبدى (عدلي كريم) في رؤية نجيب محفوظ أحد رموز رواد التنوير ورفض الفكر السلفي الغيبي، وصاحب رسالة التبشير بالاشتراكية الفابية في ظروف ومستوى وعي الصراع الطبقي في الأربعينيات، ولقد اكتشف (أحمد شوكت) طريقه ومستقبله عبر قراءة مجلة الإنسان الجديد التي دعت وجسدت مبادىء عدلي كريم ...

ولنقرأ تصوير نجيب محفوظ المبدع للقاء أحمد شوكت الطالب بعدلي كريم «بعد معاناة البحث اهتدى (أحمد شوكت) إلى مبنى متواضع لمجلة الإنسان الجديد يتكون من بدروم أرضي هو المطبعة ودور يعلوه هو الإدارة والدور الأعلى مسكن رئيس التحرير ...

واهتدى إلى حجرة رئيس التحرير على الفور .

«تقدم (أحمد) من مكتب كدست فوقه الكتب والأوراق، ثم سلم على الأستاذ الذي قام لاستقباله، ثم جلس بعد أن جلس الرجل وأذن له في الجلوس، شعر بالارتياح والزهو وهو يرنو إلى الأستاذ الكبير الذي تلقى عنه النور والعرفان في الأعوام الثلاثة الماضية، سواء عن مؤلفاته أم مجلته، فراح يملأ عينيه من الوجه الشاحب الذي وخط الشيب شعره وعلاه الكبر، فلم يبق له من إمارات الفتوة إلا عينان عميقتان تشعان بريقا نافذا .. هذا أستاذه أو أبوه الروحي كما يدعوه، وإنه الآن في حجرة الوحي التي لاجدران لها ولكن رفوف من الكتب تمتد عالية حتى السقف .

وبعد التعارف وتسديد الاشتراك وشكره على خطاب وصله بأنه صديق المجلة الأول رغم صغره .

قال الأستاذ جادا - لا يليق بقارىء الإنسان الجديد أن يحسب العمر بالسنين ، وفى بلادنا شيوخ قد جاوزوا الستين ، ولكنهم مازالوا شبابا بعقولهم ، وفيها شبان فى ربيع العمر ولكنهم معمرون - منذ ألف عام أو أكثر - بعقولهم .. وهذا هو داء الشرق .

وبعد أن استفسر (أحمد) عن مصير مقالاته التى أرسلها للمجلة سأله عدلى كريم عن الحالة السياسية بين التلاميذ

- الأغلبية الساحقة من التلاميذ وفديون.

- ولكن ثمة كلام عن حركات جديدة؟

- مصر الفتاة ؟ لاوزن لها ، فرقة تعد على الأصابع ، الأحزاب الأخرى لا أنصار لها إلا أقارب زعمائها ، وهناك قلة لا تهتم بشئون الأحزاب كافة ، وآخرون - وأنا منهم - نفضل الوفد على غيره ولكننا نطمع فيما هو أكمل

فقال بارتياح:

- هذا ما أسأل عنه، الوفد حزب الشعب ، وهو خطوة تطورية خطيرة وطبيعية فى آن ، كان الحزب الوطنى حزبا تركيا ودينيا رجعيا ، أما الوفد فهو مبلور القومية المصرية ومطهرها من الشوائب والخبائث ، إلى أنه مدرسة الوطنية والديمقراطية ، ولكن المسألة أن الوطن لا يقنع وما ينبغى له أن يقنع بهذه المدرسة ، نريد مرحلة جديدة من التطور، نريد مدرسة اجتماعية لأن الاستقلال ليس بالغاية الأخيرة ، ولكنه الوسيلة لنيل حقوق الشعب الدستورية والاقتصادية والإنسانية .

- فهتف أحمد بحماس

- ما أجمل هذا الكلام

- ولكن ينبغى أن يكون الوفد نقطة البدء ، أما مصر الفتاة فحركة فاشية رجعية مجرمة ، ليست دون الرجعية الدينية خطرا وهى ليست إلا صدى للعسكرية الألمانية والإيطالية التى تعبد القوة وتقوم على الاستبداد وتزرى بالقيم الإنسانية والكرامة البشرية، إن الرجعية داء مستوطن فى الشرق كالكوليرا والتيفود فينبغى استئصاله.

فعاد أحمد يقول متحمسا

- إن جماعة (الإنسان الجديد) تؤمن بهذا كل الإيمان، فهز الرجل رأسه الكبير فى أسف وهو يقول.

- ولذلك فالمجلة هدف للرجعيين من كافة النحل ، إنهم يرمونني بإفساد الشباب.

- كما اتهموا سقراط من قبل

فابتسم الأستاذ عدلى كريم فى ارتياح وقال

- وما وجهتك ؟ أعنى أية كلية تقصد؟

- الآداب

فاعتدل الأستاذ فى جلسته وقال

- الأدب وسيلة من وسائل التحرير الكبرى ، ولكنه قد يكون وسيلة للرجعية ، فاعرف سبيلك ، فمن الأزهر ودار العلوم خرجت آداب مرضية عملت أجيالا على تمجيد العقل وقتل الروح ، ومهما يكن من أمر ولا تدهش أن يصارحك بهذا الرأى رجل معدود من الأدباء - فالعلم أساس الحياة الحديثة ، ينبغى أن ندرس العلوم وأن نتشبع بالعقلية العلمية ، الجاهل بالعلم ليس من سكان القرن العشرين ولو كان عبقريا ، على الأدباء أن ينالوا حظهم منه لم يعد العلم وقفا على العلماء ،أجل لهؤلاء التعمق والبحث والكشف ولكن على كل مثقف أن يضىء نفسه بنوره وأن يعتنق مبادئه ومناهجه ويتحلى بأسلوبه ، ينبغى أن يحل العلم محل الكهانة والدين فى العالم القديم ..

فقال أحمد مؤمنا على قول أستاذه

- ولذلك كانت رسالة (الإنسان الجديد) هى تطوير المجتمع على أساس علمى

فقال عدلى كريم باهتمام

- أجل ، على كل منا أن يقوم بواجبه، ولو وجد نفسه وحيدا فى الميدان .

فهز أحمد رأسه موافقا فعاد الآخر يقول .

- أدرس الآداب ، كما تشاء واعن بعقلك أكثر ما تعنى بالمحفوظات ولا تنس العلم الحديث ، ولا يجب أن تخلو مكتبك إلى جانب شكسبير وشبنهور - من كونت وداروين وفرويد وماركس وانجلز. لتكن لك حماسة أهل الدين ، ولكن ينبغى أن تذكر أن لكل عصر أنبياءه وأن أنبياء هذا العصر هم العلماء .

وابتسم الأستاذ ابتسامة أوحت بأنها تحية الختام فنهض أحمد مادا يده فسلم وغادر الحجرة ممتلأ حياة وسعادة .

ونحن نضيف .. كان مسكونا بتلك الغبطة التى تحرر الإنسان من الداخل ، وتجعل منه ينبوع محبة وتسامح وحرية .

لقد خلد وأرخ نجيب محفوظ فى هذا المشهد الحى لقاءه وهو طالب بالجامعة مع سلامه موسى صاحب المجلة الجديدة وكشف بوفاء عن الدور الفكرى الذى لعبه سلامه موسى فى حياته الفكرية والأدبية فنحن نعرف أن نجيب محفوظ كان ينشر مقالاته الفلسفية والأدبية فى المجلة الجديدة وأن أول رواياته طبعها له سلامه موسى .

ورغم اعتراف نجيب محفوظ بدور طه حسين والعقاد ومصطفى عبد الرازق فى تكوينه الفكرى والأدبى إلا أنه اختار سلامه موسى ليحيى ذكراه ويبرز دوره الريادى فى تكوينه وتوجيهه واكتشاف

موهبته غير أن نجيب محفوظ ارتفع عن مستوى هذه العلاقة الذاتية إلى إبراز دور سلامه موسى فى مشروع النهضة والتنوير وحدد وأشار للطريق الذى يجب أن تسلكه الحركة الوطنية بعد الدور الوطنى الديمقراطى للوفد وهو طريق الاشتراكية .. وكان يقرأ المستقبل الذى تجسد فى ثورة ٥٢ ... وبروز عبد الناصر ليحقق هذه الأحلام ، فى قمة صعود الثورة الناصرية فى الستينيات .

لم يفرق نجيب محفوظ بين طه حسين وسلامه موسى لأن كلا منهما وجه من وجوه الشخصية المصرية وتلك قمة السماحة والوعى بالوحدة المصرية التى تجمع المسلمين والأقباط ... إنها الثورة الوطنية التقدمية والمجتمع المدنى والعقلانية واعتناق العلم كل ذلك هو الخطاب السياسى والفكرى الذى جعل من ثلاثية نجيب محفوظ صورة مكثفة لروح وجهاد مصر فى التقدم والعدالة والحرية تخاطبنا حتى اليوم .. وتقدم لنا النهج الذى به نتجاوز التعصب والفتنة والإستلاب من الآخر الغربى المستعمر لا فرق بين مصرى مسلم أو قبطى فهما هدف واحد لكل أعداء الحرية والتقدم فى الداخل والخارج .

إن ثلاثية نجيب محفوظ قد مست وخاطبت الوجدان المصرى والإنسانى وكانت من أسانيد انتسابه للأدب العالمى، لأنها أثبتت أن الحياة نفسها إذا ما صورت بعمق ، وعبر عنها بإخلاص من خلال الأدب ، هى أكثر الوسائل فاعلية فى إلقاء الضوء على مشكلات الحياة الاجتماعية ، وهذا فرح وبهجة الرواية الواقعية ملحمة العصر ومرآته. ■

الفصول والغايات

من الحجاب إلى السفور إلى الحجاب

من الحجاب إلى

السـفـور ـ إلى الحـجـاب



هدى شعراوى ـ بريشة الفنان : مكرم حنين

من الحجاب
إلى السفور
إلى الحجاب

فقد دار الزمن دورة كاملة، فإذا كانت هدى شعراوى قد خلعت الحجاب منذ أكثر من سبعين عامًا فقد عاد الحجاب مرة أخرى، وإذا كان قاسم أمين قد دعا إلى تحرير المرأة منذ أكثر من ثمانية عقود، فإننا نشهد تراجعًا يفضى إلى دعوة المرأة بالعودة أسيرة البيت والرجل والأولاد.

وللفرنسى شارل فورييه كلمة مأثورة تقول: «تقاس درجة تقدم مجتمع بمدى تقدم المرأة فى هذا المجتمع».

ولسنا بطبيعة الحال ضد أى غطاء للرأس أو سفوره، ولكن العودة الراهنة للحجاب اقترنت بالدعوة إلى حجاب العقل للنساء والرجال معًا.. فليس الحجاب للمرأة أو الطربوش للرجل مجرد «زى» يستحق المعارك الفكرية والسياسية والدينية، وإنما هو رمز يمس المظهر الخارجى ويدل فى الوقت نفسه إلى ما هو أعمق وأخطر: التخلف الاجتماعى الشامل الذى تدفع المرأة المصرية ثمنه من حقوقها وأوضاعها فى الماضى والمستقبل. وهى بالطبع لاتقف وحدها تقاوم الزحف المتوحش من قوى الظلام التى تريد إعادتنا إلى همجية العصور الوسطى. ولكنها تأخذ مكانها فى الطليعة من هموم الوطن وفى القلب منها همومها كإحدى الرئتين اللتين يتنفس بهما هذا المجتمع وكل مجتمع.

والمرأة المصرية لاتملك رصيدها من تراث الماضى وحده. حين شاركت بفعالية وتأثير مباشر ضمن حركة التحرر ألوطنى والاجتماعى والثقافى، وإنما هى تملك رصيدها فى الحاضر أيضًا بكل عطائها الخصب للتنمية والحرية والثقافة.

وبالرغم من كل بذلها المعطاء جنبًا إلى جنب مع العقول المستنيرة للرجال، فإنها ما زالت إلى اليوم تواجه التحديات المريرة سواء مضى التشريع أو المجتمع الذكورى المتخلف والرأى العام الأكثر تخلفًا والثقافة السائدة إلى أجهزة الدولة وآلياتها.

لذلك كان هذا المحور الذى تشارك فيه المرأة والرجل استكشافًا للأرض التى يقف عليها الوطن، وانطلاقًا فى البحث عن رؤى ووسائل تحقق تقدم هذا المجتمع، قياسًا إلى تقدم المرأة.

«التحرير»





من الحجاب.. إلى السفور.. إلى الحجاب

هدى شعراوى
والاتحاد النسائى الأول

أمال السبكى

أستاذ التاريخ المعاصر
ورئيس قسم التاريخ بآداب بنها.

ولدت هدى شعراوى فى المنيا فى ٢٣ يونيو سنة ١٨٧٩ وتوفت فى ٢٣ ديسمبر سنة ١٩٤٧ . وكان والدها محمد سلطان باشا أول رئيس لمجلس النواب ومفتش عموم الوجه القبلى وحاكم الصعيد وقائمقام الخديوى فى الثورة العرابية.

بدأ نشاط هدى شعراوى فى المجال الاجتماعى مع مطلع سنة ١٩٠٧، بأن دعت نساء مصر لجمع تبرعات إنشاء جمعية لرعاية الطفل، واقتنع الناس بالفكرة وتم جمع التبرعات لكن الحكومة تدخلت فتوقف المشروع فى مهده.

ولكن فى ١٩٠٨ دعت هدى شعراوى الكاتبة الفرنسية «مارجريت كليمان» لإلقاء محاضرات ثقافية على السيدات فى قاعة من قاعات الجامعة، ونجحت المحاضرة نجاحًا عظيمًا مما شجع «الملك فؤاد» الذى كان أميرا على تخصيص قاعة للسيدات فى يوم الجمعة من كل أسبوع، وبعد عامين فكرت الأميرة «عين الحياة» فى إنشاء «مبرة محمد على»، بقصد تكاتف أميرات البيت المالك مع سيدات الطبقة الراقية على معالجة الأطفال من مرض الكوليرا الذى انتشر آنذاك . وقد وجّهت الأميرة الدعوة لـ هدى شعراوى فقبلت الاشتراك بشرط أن تتعهد الجمعية بإنشاء مدرسة للبنات، وأنشئت المدرسة فعلا.

وكان أول صرح فى «مبرة محمد على» قد تم بعد دعوة للشاى أقامتها الأميرة «عين الحياة» للسيدات اللاتى كان لهن دور فى إنشاء مستوصف «الليدى كرومر» ودعيت «هدى شعراوى» للحفل ولكنها رفضت تلبية الدعوة وبعد عام تقابلت مع الأميرة عين الحياة فوجدت لديها حماساً لإقامة جمعية خيرية بدماءمصرية كاملة، فكانت «مبرة محمد على» التى بدأت كجمعية خيرية

لتعليم الفتيات الحياكة، ومستوصف لرعاية الأطفال صحيا ومركزا لتوعية الأمهات صحيا وأسريا.

وفي مايو عام ١٩١٤ أسست **هدى شعراوى** بمعاونة الأميرتين «**عين الحياة**» و«**أمينة حليم**» جمعية الرقى الأدبى للسيدات المصريات، وجمعية «المرأة الجديدة» للمساعدة في أعمال البر والإحسان وكان الغرض الأساسى من إنشائهما توفير فرصة لإبراز المواهب العقلية والفنية والرياضية للفتيات والسيدات. كأساس للتربية النسائية الحديثة سعيا منهن لتقدم المرأة المصرية وكفرصة لاستغلال وقت فراغهن في المفيد لهن ولمجتمعهن، لذلك اهتمت بإلقاء محاضرات في الفنون والعلوم والآداب. وأقامت الحفلات الموسيقية لأشهر العازفين وركزت نشاطها عموما حول الصحة والإدارة المنزلية والعناية بالأطفال.

تأثرت «**هدى شعراوى**» كثيرا بالأفكار التقدمية التي اكتسبتها من ثقافتها الفرنسية من جهة، ومن المؤتمرات النسائية الدولية العديدة التي حضرتها كممثلة للمرأة المصرية والعربية. كذلك مما ساعد **هدى شعراوى** على النشاط الدائب الذي اشتهرت به بالإضافة لتوفر العامل المادى لديها، إذ كانت من ثريات مصر لذلك لم تنتظر مساعدة من حكومة أو شخصية سياسية لتدعيم عملها. فجاءت مواقفها منبثقة من فكرها وتم تنفيذها على نفقتها الخاصة غالباً.

أما على مستوى النشاط النسائى فقد انضم لجمعيتها أعداد كبيرة من النساء المصريات إلى أن جاءت الحرب العالمية الأولى وتوقف النشاط السياسى والاجتماعى أو كاد وبالتالى توقفت الجمعيات النسائية الوليدة.

بعد أن وضعت الحرب أوزارها وتطورت الأحداث السياسية بالطريقة المعروفة قامت ثورة ١٩١٩ واشتركت المرأة بدورها في النضال بمظاهراتها وباحتجاجها في كافة المواقف التي استدعت تدخلها. وكان ذلك دورا طليعيا لها وجديدا عليها أيضا.. حتى أن أحد الكتاب الإنجليز وهو **چورج يونج** أشاد بهذا الدور ويقول إن الدور الذي لعبته المرأة المصرية منذ اليقظة الأولى للوعي القومى في المظاهرات حتى أن العصيان الأخير كان أكثر بروزاً عن مساهمة النساء في الحركات الوطنية في البلدان المجاورة.

أثناء اندلاع الثورة كونت **هدى شعراوى** بمساعدة زوجات الوفديين «لجنة الوفد المركزية للسيدات»، كانت تلك اللجنة تتميز عن جمعيتى «الرقى الأدبى للسيدات المصريات» والمرأة الجديدة في الهدف، فالأخيرتان جمعيتان ذواتا طابع اجتماعى فقط، أما الأولى فكانت سياسية



بحتة شاركت في كل المواقف السياسية ومنها كانت تصدر البيانات وفي إطارها أرسلت الاحتجاجات وظلت تعمل فيها إلى أن اختلفت مع **سعد باشا** بعد عودته من المنفى سنة ١٩٢٢ نظرا لموافقته على البند الخاص بالسودان الذي رمى إلى مناداة **الملك فؤاد** بملك مصر دون السودان في البيان الذي ألقاه **توفيق نسيم باشا** عند توليه الوزارة فما كان من **سعد باشا** إلا أن أرسل بتهنئة على بيانه. ولم يتطرق مطلقا إلى هذا التجاهل. فثارت **هدى شعراوى** ولم يعبأ **سعد باشا** بثورتها بل إنه عندما اجتمع بالوفديين في الاحتفال السنوى للوفد في ١٣ نوفمبر ١٩٢٢، لم يدعها لحضور الاحتفال رغم أن العادة جرت على حضورها ولجنة الوفد المركزية للسيدات منذ ثورة ١٩١٩. في الوقت الذي أصدر فيه بيانا عن الاحتفال يشكر فيه كل الوفديين على موقفهم أثناء وجوده بالمنفى كما شكر لجنة الوفد المركزية للسيدات ورئيستها **هدى شعروای**. فما كان من **هدى شعراوى** إلا أن أرسلت رسالة إليه شخصيا تخطره فيها بالرغبة في عدم العمل معه في اللجنة السابقة كما قدمت استقالتها.

أما على الجانب الاجتماعى فقد طالبت المجلات النسائية بإحياء الجمعيتين المشار إليهما - وهى جمعية الرقى الأدبى للسيدات المصريات وجمعية المرأة الجديدة - كما طالبت المجلات النسائية أن تتبرع الأميرات والأمراء وكافة الشخصيات المصرية لهاتين الجمعيتين حتى تتوسع قاعدة نشاطهما.

فكرت **هدى شعراوى** في دمج الجمعيتين - المشار إليهما - في جمعية واحدة تحت رعاية شرفية للأميرة «**أمينة حليم**» على أن توكل مهمة الإشراف على كافة الأنشطة **لهدى شعراوى**

وتسمت الجمعية الجديدة باسم المرأة الجديدة. وأصدرت لائحة لها كما تشكل مجلس إدارتها برئاسة حرم محمد صدقى بك على أن تكون الوكيلة حرم **أحمد بك شاكر**. أما أمانة الصندوق فقد أسندت إلى السيدة **فهيمة ثابت** وتم التصديق على قانون الجمعية فى ٢٢ أبريل سنة ١٩٢٠ فى منزل **هدى شعراوى**.

ضمت «جمعية المرأة الجديدة» سيدات مصريات بغرض إعلاء شأن المرأة وعمل الخير من أجل الإنسانية جمعاء. وقسمت العناصر النسائية إلى ثلاث مؤسسات لهن الحق فى الإدارة ومختارات من السيدات القادرات على التبرع للجمعية ونيط إليهن مسئولية الإشراف على النواحى المالية بالجمعية. أما المشتركات فكن باقى العضوات.

اتسم الجانب الإدارى فى الجمعية بالبعد عن الديمقراطية إذ إن اختيار مجلس الإدارة يتم بالانتخاب من المؤسسات فقط، كذلك عند قبول أو رفض أية عضو نص قانون الجمعية على عدم إبداء الأسباب ومعنى ذلك هو خضوع المشتركات لأهواء مجلس الإدارة سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو شخصية.

أما الأغراض الاجتماعية للجمعية فهى إلقاء محاضرات توعية للنساء فى كافة المجالات، وتشجيع الأشغال اليدوية، وعمل سوق خيرية لتصريف المنتجات سنويا مع إنفاق عائد تلك الأسواق على ترقية الجمعية وتوسيع نطاق خدماتها وطبع الخطب فى كتيبات توزع على المشتركات.

أثار نشر برنامج جمعية «المرأة الجديدة» اغتباطاً عامّا وسط المجتمع النسائى وتسابقت المجلات النسائية فى شرح مميزات هذه الجمعية والأهداف المعلقة على إنشائها وطالبت المجلات النسائية **هدى شعراوى** بألا تقصر نشاطها فى الجمعية على الأعمال الخيرية وطالبتها مجلة الجنس اللطيف بإيجاد مكان فسيح يتسع للجمعية ويتسع لأعداد أكبر ترغب فى الانضمام إليها وكما يتسع لإنشاء قاعة للرياضة البدنية للسيدات يمارسن فيها هواياتهن.

نتيجة لنجاح نشاطات «المرأة الجديدة» فقد أنشأت **حرم عبد السلام فهمى جمعة** «سكرتير الوفد المصرى إبان عهد **النحاس باشا**» فرعاً للجمعية بطنطا أسمتها «اتحاد وترقى المرأة المصرية بطنطا» يقدم الخدمات الاجتماعية نفسها ويسير على البرنامج نفسه وقد نجح فى إنشاء مدرسة لتعليم البنات الفقيرات مجاناً كافة أنواع المعرفة لتأهيل المحتاجات منهن للعمل إذا احتجن إلى ذلك. كما تأسست مجلة المصرية باللغة الفرنسية عام ١٩٢٥، و المجلة نفسها باللغة العربية عام ١٩٢٧.

إن مشكلة تأخر المرأة فى تلك الآونة برز كمحصلة لسببين جوهريين أولهما معارضة الرجل لتطور المرأة كعضو عامل فى المجتمع مما أفقدها الثقة فى قدرتها على القيام بأية مسئولية.. وثانيهما مرجعه إلى المرأة نفسها التى لم تعبأ مطلقا بنفى هذه التهمة بالعمل الجاد الخلاق. فعلى المرأة أن تعتف نفسها وتستنكر حالتها، وما وصلت إليه من تأخر وتثور على ضعفها، وأنها أهل لكل مسئولية ورأست **هدى شعراوى** «جمعية أصدقاء **المثال مختار**» و«وكالة جمعية إنقاذ الطفولة المشردة». كما أنها اختيرت عضو شرف فى جمعية يوم المستشفيات والإسعاف وجمعية الاتحاد النسائى الأردنى والهلال الأحمر للسيدات المصريات وجمعية الأمل للصم والبكم ومبرة الأميرة فريال، لكل هذا فقد حصلت على الوشاح الأكبر من نيشان الكمال المصرى والميدالية الذهبية اللبنانية ونيشان الاستحقاق السورى من الدرجة الأولى ونيشان الاستقلال الأردنى».

أسست **هدى شعراوى** قبل وفاتها جمعية خيرية من جميع البلاد الإسلامية لرعاية فقراء المسلمين الذين نزحوا من بلادهم للإقامة فى مكة والمدينة بعد أن لاحظت حالتهم المليئة بالشقاء والحاجة ولقد بلغت قيمة التبرعات والمساعدات التى كانت **هدى** تمد بها المحتاجين والفقراء خمسة آلاف جنيه سنويا. كما أنها وضعت التدابير اللازمة للاحتفال باليوبيل الفضى لمضى خمسة وعشرين عاما على إنشاء الاتحاد النسائى لكن المنية عاجلتها قبل إقامة الاحتفال!. وقد أطلق عليها المثال مختار اسم إيزيس لما كانت تنفقه على تعليم كثير من الفتيات والفتيان فى مصر والخارج على نفقتها الخاصة. وقد أصبحوا فيما بعد يشغلون كثيرا من المناصب الممتازة. لعل فكرة إنشاء جامعة الدول العربية كانت هى وليدة للمؤتمر النسائى العربى الذى نظمته **هدى شعراوى** فى القاهرة فى أكتوبر عام ١٩٣٨ للدفاع عن قضية فلسطين وكان آخر ما كتبته **هدى شعراوى** ونشر بالأهرام يوم وفاتها هو تلك البرقية:

«تلقت رئيسة الاتحاد النسائى العربى برقيات من رئيسات الاتحادات النسائية فى الأقطار الشقيقة: العراق ـ سوريا ـ فلسطين ـ لبنان ـ شرق الأردن، بمناسبة انعقاد جامعة الدول العربية يفوضنها فى اتخاذ القرارات الحاسمة لنصرة فلسطين وتأييد الجامعة فى نضالها كما عبرن فى هذه البرقية عن تنظيم جهودهن لجمع المال وإعداد الكساء وقيد أسماء المتطوعات للإسعاف والاستعداد الكامل للجهاد مع أخواتهن العرب جنبا إلى جنب».

كانت خلاصة آرائها بالنسبة للمرأة منبثقة من إيمانها الكامل بكفاءتها ومساواتها للرجل فى كل القدرات، لذا استطاعت رفع السن الدنيا لزواج الفتاة إلى ١٦ عاماً وللفتى ١٨ عاماً وقد رأت أن نجاح الارتباط يأتى من الاقتناع الكامل المبنى على المعرفة الجيدة قبل الزواج من خلال الاختلاط فى محيط الأسرة كما آمنت بأنه لابد من وضع قيود أمام الرجل للحيلولة دون الطلاق خوفا على سلامة بنيان بيت الزوجية، كما اعتبرت أن عدم تعليم المرأة تعليما عالياً وفتح كافة آفاق المعرفة أمامها مثلها فى ذلك مثل الرجل سيؤدى حتما إلى تأخر المجتمع وتخلفه عن ركب الحضارة.

كما أنها حاربت تعدد الزوجات لما رأته من إهانة ومذلة للمرأة وشتات للأطفال فهو مناخ للحقد والمنافسة التى تعوق النمو النفسى للأطفال كما أنها مجال خصب للإسراف ومظهر للتخلف الاقتصادى.

أما بالنسبة لعمل المرأة فقد ناصرت عمل كل الفئات وكل الطبقات ولم تؤيد الاتجاه الرامى إلى تخصيص أنواع محددة من الأعمال والمهن للمرأة. وللإنصاف فإن الحكومات قد قدرت جهودها فحازت على الوشاح الأكبر من نيشان الكمال من الملك **فاروق** فى حفل بدار الاتحاد النسائى. كما أنعم عليها رئيس الجمهورية اللبنانية بميدالية الاستحقاق اللبنانى الفخرية الذهبية فى حفل استقبال أقامه لها بقصره بعاليه لما زارت لبنان. وأنعم عليها رئيس الجمهورية السورية بنيشان الاستحقاق السورى الممتاز من الدرجة الأولى. وقدم لها «**الملك عبد الله**» نيشان الاستقلال وكانت هذه أول مرة ينعم فيها الملك عبد الله بنيشان على سيدة..

وعندما زارت **هدى شعراوى** بيت الله الحرام تصدقت بمالها وقابلت الملك **عبد العزيز آل سعود** وعرضت عليه فكرة إنشاء مدرسة لتعليم الفتيات فحازت الفكرة القبول لديه كذلك فإن اسمها فى الصين كان معروفًا أيضًا فقد كانت تعطف على الطلاب الصينيين بمصر كما عرفت فى فرنسا بآثارها الأدبية، وساعدت منكوبى أسبانيا والحبشة وتركيا كما عرفت فى بقية الدول الغربية بما لها من مكانة ملحوظة فى الهيئات النسائية، أما فى الأقطار العربية فقد حظيت بما لم تحظ به سيدة فى المجتمع منذ عدة قرون.

«وفى الهند كانت مكانتها فى المجالين النسائى والسياسى رفيعة وحسبنا على ذلك ما قالته السيدة «ساروجينا نايدو» بلبلة الهند فى المؤتمر الآسيوى إذ قدمت مندوبة مصر بقولها :

«إنها ليست فقط سيدة مصرية عظيمة بل تعد دون جدال من عظيمات نساء العالم فى حضور خمسة عشر ألف سامع وسامعة».

توفيت **هدى شعراوى** فى الثالث عشر من ديسمبر عام ١٩٤٧ وقد أرسل الملك فاروق والملكة والإمبراطورة فوزية وسمو الأميرة فائزة مندوبات عنهن للتعزية كما أرسلوا أكاليل من الزهور كذلك أرسلت مختلف الهيئات ومن بينها هيئة سيدات «مبرة محمد على» وسيدات الهلال الأحمر وكلية البنات بالزمالك وفروع الاتحاد النسائى ومدارسه بأكاليل الزهور التى ودعتها إلى مثواها الأخير.

الاتحاد النسائى المصرى

بعد اختلاف هدى شعراوى مع سعد باشا، كونت فى ١٦ مارس سنة ١٩٢٣ الاتحاد النسائى المصرى وتركت «لجنة الوفد المركزية للسيدات» تحت رئاسة وكيلتها السابقة السيدة شريفة رياض التى لم تقم بعمل سياسى بل إنها انضمت لاحقاً بالاتحاد النسائى.

وتضمن برنامج الاتحاد النسائى مطالب شاملة فقد طالب باستقلال مصر والسودان وحياد قناة السويس حتى لا تستخدم فى الحروب وضد مصالح مصر، كما يوكل لمصر حق الدفاع عنها ورفض تحمل ديون تركيا القديمة، وطالب بإلغاء الامتيازات الأجنبية، كما نادى بوضع قاعدة للمفاوضات مع بريطانيا ثم طالب بإدخال تغييرات على دستور مصر أهمها وضع الديمقراطية السياسية موضع التنفيذ بأن تمنح المرأة حق الانتخاب وبإلغاء القوانين الاستثنائية والرجعية وقانون التضمينات وكذلك الاهتمام بتحسين الجيش المصرى لأنه أهم وسيلة للدفاع عن الوطن الحبيب والسعى لتطوير كافة وسائل المواصلات السلكية واللاسلكية.

هذا فى المجال السياسى، أما المجال الاجتماعى فقد دعا إلى نشر التعليم الابتدائى بصفة إلزامية وطالب بالإكثار من البعثات العلمية وفتح باب التعليم الثانوى والعالى أمام الجنسين ودون التقيد بسمة معينة مع تعليم الطلاب الصحة العامة والقانون والموسيقى لتهذيب النفوس وزيادة الوعى والحث على استكمال الجامعة المصرية وتشجيع حركة الترجمة لما لها من أثر بالغ فى نقل نفائس المعرفة وأمهات الكتب، وطالب بتطوير الصناعة وفتح باب الأسواق أمامها وحمايتها من المنافسة الأجنبية وتشجيعها أمام المصريين خاصة بكافة الوسائل. وأخيرا محاربة المسكرات والمخدرات.

أما ما يخص الجانب النسائى، فى مجال التعليم فقد طالبت بجعل الوظائف الإشرافية للمرأة والمطالبة بحقوقها المهضومة وقانون الانتخاب والسعى لحل المشاكل الأسرية بطريقة عادلة تضمن

للمرأة حريتها وإنسانيتها، وضع قانون يمنع تعدد الزوجات والمطالبة بجعل الطلاق أمام القاضى وإلزام المطلق بالنفقة وزيادة سن الحضانة للأطفال وغيرها من قوانين فى مجال الأحوال الشخصية.

كانت إذن مطالب الاتحاد النسائى دون جدال تتسم بالشمول والوعى والتجديد فى آن واحد. وإذا كان قد طالب الاتحاد بحق المرأة فى الانتخاب كأول حزب نسائى فإن تلك القضية ظلت مثاراً للجدل فى الصحف والمجلات إلى أن طرحها على ماهر سنة ١٩٣٨ فى البرلمان إذ تقدم بمشروع قانون يخول للنساء حق عضوية مجلس الشيوخ وتقدم فيما بعد كل من علوبة باشا والعرابى باشا وأحمد رمزى بك بمشروع قانون يمنح المرأة حق الانتخاب ولكنها جميعا فشلت ولم تنل المرأة هذا الحق إلا فى عام ١٩٥٦.

كان الاتحاد النسائى كما سبق ذكره من أكبر الجمعيات النسائية وأكثرها وعياً وتنظيماً بل وأوسعها إمكانيات نظرا لكون رئيسته من طبقة أرستقراطية إذ إنها ابنة سلطان باشا وزوجة سياسى قدير هو على شعراوى باشا. فكان لديها من الإمكانيات المالية سواء عن طريق زوجها أو والدها ما خولها الفرصة كاملة فى أن تنفق على الاتحاد وتنشئ فيه المشاغل والملاجئ والمستوصفات والمدارس، وتشجيع الفنون. كل ذلك على نفقتها الخاصة وكذا حضورها المؤتمرات النسائية الدولية. كذلك منحتها طبقتها فرصة كافية لاستخدام الأميرات وبنات البيوتات وزوجات السياسيين فى داخل حزبها ومن أجل الخدمة الاجتماعية. كما أنها استطاعت أن تؤسس مجلة الإيجبسيان فى عام ١٩٢٥ باللغة الفرنسية التى كانت تجيدها وكانت تنفق عليها من دخلها الخاص بالإضافة لمجلة المرأة الجديدة أيضا. ثم مجلة المصرية فى مرحلة متأخرة من الثلاثينيات.

الخلاصة:

فى أوقات الغفلة ومحاولة العناصر المناوئة للتنوير غسل العقول، ومحو ذاكرة الأمة المصرية بالإصرار على شيوع ثقافة الإظلام، والتبشير بتراجع حضارى يصيب أجيالا من الشباب بالشلل التام. يدعى أعداء التنوير بأن التخلف والانغلاق على التراث يعنى عودة محمودة إلى جذور الأمة. وكأن الأصول تعنى التدهور، والتوقف عن مواكبة العصر، ويتصور دعاة الانغلاق على التراث بأن الشعب المصرى لابد أن يعيش منعزلا عن حاضر أوضاعه الراهنة فلا يحسنها باقتباس أفضل وسائل التقنية العالمية. وإنما عليه أن يغرق فى أمجاد أسلافه ينهل منها دون أن يضيف من عندياته إبداعًا جديداً يضاف إلى رصيدهم التليد.

والحقيقة أن دعواهم ترمى إلى إرهاب العقل المصرى المبدع بترسيخ مبادىء خاطئة تؤدى إلى الإيهام بأن الاحتكاك الحضارى والتطوير الإنسانى يعنى خلعًا لجذور الأمة، وسباحة فى بحار عميقة الأغوار لا منجاة منها ولا أمل فى البقاء. لأنها تعنى ذوبان الكيان المصرى فى كيانات إنسانية أخرى لا تمت له بصلة على الإطلاق.

نتيجة لهذا الوهم العقيم أضحى من واجب من يتصدى للثقافة المصرية، ويحمل على كاهله مسئولية التنوير، أن يعيد تذكير المواطنين بالبديهيات، وأن يلقى الضوء بأناة على المنجزات التى تمت فى حقبة إنسانية سابقة بطرح الحقائق المرشدة للأجيال الحاضرة من الشبان والشابات، نظرا لأن التنوير يعنى إعمال العقل الواعى وتوعية الإدراك الناتج عن محصلة التعليم كما وكيفا، بالإضافة لتراكم محصلة الثقافة الفردية والجماعية للأمة. ومنه يتمكن رائد التنوير الإلمام، بما يعتمل داخل مجتمعه من تيارات ثقافية وفكرية متنوعة، تساعده على إبداع رؤية مستقبلية لأوضاع الوطن السياسية والاجتماعية.

ولعل من أهم المشاكل التى يواجهها الآن دعاة التنوير هذا السيل الهائل من الأفكار المغلوطة والمدسوسة على حد سواء؛ التى تدعو فى مجملها إلى تحجيم المرأة وتحجيب عقلها، بغرض عودة النساء إلى عصر الحرملك، وما يترتب عليه من إغلاق المؤسسات التعليمية بكل مراحلها من مدارس ومعاهد وجامعات، وبالتالى تمنع المرأة من ممارسة العمل أو المساهمة فى الإنتاج، ومن ثم يسقط حقها فى المشاركة السياسية، ويتم إبعادها عن التفاعل مع الحياة العامة بكل مفاهيمها.

والدعوة بهذا المضمون ظاهرها الحق وباطنها الباطل والبهتان. لأنها ترمى إلى اختزال نصف الطاقة المنتجة فى المجتمع المصرى، وقد ساعد على انتشارها شباب الطبقة الوسطى الذين وجدوا أن المنافسة أضحت ضارية بينهم وبين الفتيات فى سوق العمل. فى الوقت الذى استشرت فيه البطالة بين الجنسين. وعليه أسسوا دعواهم بالمناداة بعودة المرأة المؤهلة إلى البيت حتى لا تسلب الفرص المتاحة أمامهم، وقد استخدموا فى ترويج مبادئهم بعض الشعارات الدينية العقيمة، متجاهلين المواجهة الحقيقية لعوامل البطالة الفعلية، الناتجة عن سوء التخطيط وإهدار المال العام وتخلف أدوات الإنتاج وغياب المشروع القومى المحفز للإبداع.

كما أن دعاوى تحجيب عقل المرأة وإهدار إنتاجية نصف المجتمع هى دعوة موجهة للجنسين معا أفرزتها زيادة التيارات المحافظة الواردة من دول النفط وإيران التى ترغب فى فرض هيمنتها

السياسية على المنطقة من خلال ترويجها لأفكار سلفية؛ بالإضافة لسعيها الدائب لشراء الكفاءات والعقول المصرية، وقيامها بتأسيس وسائل إعلامية تبث مبادئهم المحافظة فى مصر بأساليب منظمة تحت شعار الدين. خصوصاً وقد ظهرت عناصر هذا التيار كمستثمرين فى مجالات عدة. منها التعليم والصحة والتجارة. مما أتاح لهم فرصة التعامل المباشر مع النساء ومن ثم تحريضهن على ترك التعليم ورفض العمل ومقاومة وسائل تنظيم الأسرة مما عوق مسيرتهن الحضارية وهمش دورهن فى الدولة.

وعليه اضطرت النساء أن يرفعن شعار الاكتفاء بالمتاح أمامهن من حقوق وتبنى جميع الموروثات الثقافية البالية. وبالتالى أصبح من واجب النخبة المثقفة إعادة صياغة المفاهيم الاجتماعية للجنسين، ومساعدتهم على تخطى تلك المعوقات الفكرية والنفسية المختلفة من أمامهم. وإعادة التأكيد على التساوى فى الكفاءة العقلية والنفسية للرجال والنساء، واضعين فى الاعتبار أن الصراع الحقيقى يكمن فى زيادة الإنتاج الذى يتأتى بتكاتف عنصرى الأمة من الجنسين داخل مشروع قومى قادر على صهر الجميع فى بوتقة الإبداع.

كما لا يفوتنا التنويه بأن (شيوع تلك الأفكار) وخلق مناخ مفتعل للحوار حول قضية عمرها يزيد على أربعة عشر قرناً الآن، إنما يقصد من ورائها إهدار طاقة الأمة فيما لا يفيد، مما يترتب عليه إبعاد مصر عن أداء دورها الريادى فى المنطقة العربية والشرق أوسطية. وهى بهذا الشكل تكون مؤامرة محبوكة من أطراف لها مصلحة مباشرة فى تغييب مصر. وقد استخدمت فيها عناصر مصرية غير واعية بحجم المتآمرين وهم كثر لكل منهم هدفه المضمر والمعلن فى آن واحد.

برنامج الاتحاد النسائى

أولا: الاستقلال التام لمصر والسودان.

ثانياً: التمسك بحياد قناة السويس حسبما تحدده الفرامانات والمعاهدات على أن يوكل لمصر المحافظة على هذا الحياد كما كانت الحال قبل الاحتلال.

ثالثا: عدم التقيد بتصرفات إنجلترا فى الأراضى المصرية سواء بالنسبة لنفسها أو للدول وكذلك عدم التقيد بالاتفاقات التى سبقت دون أن تقرها الأمة خصوصاً اتفاقية السودان وتصرفات إنجلترا فيه وتصريح ٢٨ فبراير وما ينبنى عليه من القوانين والإجراءات.

رابعا: عدم الاعتراف بما ورد فى معاهدة لوزان سنة ١٩٢٣ من تحميل الخزانة المصرية قسمًا من ديون تركيا القديمة فإن سيادة تركيا على مصر زالت وليس لها عليها حق ما.

خامسا: الامتيازات الأجنبية تحل حلا وديا بين حكومة مصر المستقلة (المطلقة التصرف) من جهة وبين الدول ذوات الشأن من جهة أخرى.

سادسا: إذا رأت الأمة وجوب الدخول فى مفاوضة مع إنجلترا لاسترداد حقها المغتصب فليكن بشرط أن تصرح الهيئة المنتخبة لإجراء المفاوضات بقاعدة صريحة وبشرط أن تقبل إنجلترا مبدئيا هذه القاعدة حتى تكون المفاوضة مثمرة ولا تفشل كما حصل مرتين.

ويطالب بأن يعدل الدستور على أساس أن السودان جزء لا يتجزأ من مصر مع تعديل سائر المواد التى يقتضيها هذا النص وتسوية تضمن سيادة مصر فى بقاعها حتى لا تكون لإنجلترا مصالح خاصة هناك كأن تنقل ديون السودان إلى مصر وتسلم الخزانات لمصر أو توقف أعمالها حتى تباشرها لجنة فنية مصرية أو غير ذلك مما يراه الإخصائيون وإعادة النظر بما يتفق وسلطة الأمة وسيادتها فى المواد المتعلقة بالأحكام العرفية - حرية الصحافة - حرية الاجتماع - التعيين فى مجلس الشيوخ - التشريع فى غياب البرلمان - تعيين الضباط وعزلهم - صيغة يمين الملك - استجواب الوزراء - وغير ذلك مما يرى تعديله.

(أ) تعديل قوانين الانتخاب بما يلائم لوائح البلاد المتمدنة سيما جعل الانتخاب بدرجة واحدة.

(ب) إلغاء القوانين الاستثنائية والرجعية أو تعديلها:

١ - سواء ما صدر منها قبل الحرب - قانون الاجتماع، قانون المطبوعات، إحالة الصحفيين على محكمة الجنايات - قانون التجمهر - النفى الإدارى - المحاكم المخصوصة.

٢ - أو ما صدر منها بعد الحرب: قانون الأحكام العرفية - قانون الاجتماعات.

٣ - مراجعة التعديلات التى أدخلت على قانون العقوبات بشكل يلائم روح العصر.

٤ - استدراك ما يمكن استدراكه من قانون التضمينات.

٥ - الدفاع:

(أ) وضع أساس شامل فى البدء فى تنظيم الجيش والبحرية والطيران بقدر ما تقتضيه سمعة البلاد.

(ب) تنظيم وسائل النقل والمواصلات البرية والبحرية والجوية والتلغرافية والتليفزيونية وتوزيع الإرساليات المصرية على هذه الأسلحة إلى أقصى حد تسمح به الميزانية من كل عام.

(ج) التدريج فى إلقاء مقاليد هذه الأمور إلى أيد مصرية عند نهاية مدة محدودة.

القسم الاجتماعى

أولا: المبادرة بتنفيذ حكم الدستور الخاص بنشر التعليم فى جميع أنحاء القطر بصفة إلزامية.

ثانيا: إدخال التعليم الدينى والخلقى فى

عموم المدارس.

ثالثا: الإكثار من البعثات العلمية وخصها بالعناية التى هى فى أشد الحاجة إليها الآن وبانتقاء المشرفين عليها من رجال التعليم الوطنيين الأكفاء.

رابعا: جعل التعليم الثانوى والعالى غير مقيد بأى سن مساعدة فى نشر التعليم.

خامسا: إدخال القواعد الأولية من علم الصحة ومبادىء القانون العام وحبذا لو أدخل أيضا فن الموسيقى لما له من الأثر فى تهذيب النفوس.

سادساً: التعجيل فى إنشاء الجامعة وإنشاء لجنة لترجمة النفيس من المؤلفات الأجنبية الحديثة إلى اللغة العربية لأن هذا هو السبيل الوحيد لاستقلال التعليم باللغة العربية.

سابعا: سن الأنظمة المشجعة للصناعات الوطنية والأهم فى ذلك:

(أ) تعديل أنظمة الجمارك حتى تكون واقية لحماية المصنوعات الوطنية من مزاحمة المصنوعات الأجنبية خصوصا الكمالية منها.

(ب) تشجيع مجال الصناعة بإقراضها النقود ما دامت مضمونة السداد.

(ج) الحث على إقامة مصانع متنوعة وتنظيم الأسواق فى الداخل والخارج لعرض بضائعها وتصريفها.

(د) وضع حد لإعطاء الامتيازات التجارية للأجانب ووقوفها عند الحد الضرورى منها.

ثامنا: إصدار القوانين اللازمة لمحاربة المخدرات والمسكرات صيانة للأخلاق وحفاظاً على النسل.

تاسعا: محاربة البغاء وتطهير البلاد من هذه الموبقات القاتلة للدين والشرف والصحة.

عاشرا: العمل على تعميم المستشفيات فى جميع مراكز القطر سيما مستشفيات الأمراض المعدية والسرية وأمراض البلهارسيا والإنكلستوما والعمل على تقليل أضرارها إن لم يمكن إبادتها.

حادى عشر: إقامة ملاجىء الشيوخ والعجزة وأبناء السبيل منعاً للتسول.

ثانى عشر: إصدار قانون يلزم الآباء بمسئولية العناية بأطفالهم إلى سن الرشد ومنعهم من التسول أو انتهاك حرمات الآداب العمومية.

ثالث عشر: تنظيم السجون بحيث تكون كمدرسة يدخلها المجرم ويخرج منها صالحاً للعمل النافع بعيداً عن الإجرام كما يجب أن يميز المسجونون السياسيون بمعاملة خاصة.

رابع عشر: محاربة البدع والخرافات التى تتعارض مع العلم الصحيح وذلك بأن:

(أ) يضرب على أيدى الدجالين.

(ب) عدم إعطاء رخص لإقامة الزار.

خامس عشر: إنشاء مصحات لأطفال الفقراء يقصدها الضعفاء والناقهون لاسترداد قواهم وتكون صيفا فى جهة مناسبة كالإسكندرية أو بورسعيد وفى الشتاء فى جهة كالأقصر أو حلوان.

سادس عشر: إنشاء بساتين داخل المدن الأهلية مع إيجاد ملاحظات وطنيات أو أجنبيات عند الضرورة لمراقبة أطفال الفقيرات اللاتى يذهبن للتكسب بينما تكون أطفالهن فى هذه الحدائق الهادئة تحت مراقبة هذه المربيات.

سابع عشر: سن قانون يحمى اليد العاملة من استبداد الرأسماليين.

ثامن عشر: تعميم النقابات الزراعية فى أنحاء القطر.

تاسع عشر: إدخال زراعات خلاف القطن حتى لا تعتمد ثروة البلد على محصول واحد.

القسم النسوى

لا حاجة للتدليل على أن أعمال النساء اللاتى هن نصف مجموع الأمة يمثلن حركة تقدمها جميعا ولا حاجة للاستشهاد بالتاريخ فى مواطن عدة على أن رقى الأمم مرتبط طردا وعكسا برقى النساء فيها فنحن إذا طالبنا بإصلاح النساء خاصة فلسنا نؤثر أنفسنا على غيرنا من عناصر الأمة ولكننا نعرف أن فى إصلاح المرأة إصلاحاً للمجموع.

«ولما كان الدين الإسلامى يأمر بتسوية الجنسين فى أمور شتى لا شك أن التعليم أحدها فلهذه الأسباب نلح على الحكومة والبرلمان والصحافة وطلاب الإصلاح الحقيقى أن يؤازرونا فى هذا الباب الذى هو أولى الإصلاحات بالبدء.

ولايمنعنا صرف همنا إلى التعليم من المطالبة بحقوق المرأة المهضومة ولسنا بذلك نطلب بدعة ولكننا نطالب بالحقوق التى اعترف بها الدين والحق.

ولذلك نطلب:

أولا: مساواة الجنسين فى التعليم، وفتح أبواب التعليم العالى وامتحاناته لمن يهمها ذلك من الفتيات، تشجيعاً لنبوغ من لها مواهب خاصة (ولا يفوتنا ذكر مدام كورى مكتشفة الراديوم استشهاداً على نبوغ المرأة) وتسهيلا للتكسب لمن تحتاج منهن ورفعا لمستوى العقلية العامة فى البلاد.

ثانيا: الإكثار من المدارس الثانوية للبنات ويبدأ بعواصم المديريات ثم المراكز وهكذا.

ثالثا: فصل إدارة تعليم البنات عن تعليم البنين (كما فعلت مراقبة التعليم الابتدائى عن التعليم الأولى على ما بينهما من الشبه).

رابعا: إحلال الخبرات بشئون التعليم من النساء محل الرجال فى كل فروع التعليم

النسوى ومراقبته تدريجيا بحيث لا يبقى فيها واحد من الرجال فى نهاية مدة معينة لأنهن أدرى بحاجة الفتاة وأكثر عناية بالسهر عليها.

خامساً: تعديل قانون الانتخاب بإشراك النساء مع الرجال فى حق الانتخاب ولو بقيود فى الدور القادم كاشتراط التعليم أو دفعها نصابا معينا على ما لها من الملك ولا يكون من الإنصاف الاعتراض على إشراك هذه الطبقة من النساء سيما وقانون الانتخاب يجعل للرجل الأمى والخالى من الملك حقا فى أن ينتخب وينتخب وليس من المعقول ولا من العدل وأغلبية الرجال كذلك أن تحرم المرأة مع الشروط المتقدمة من المساواة بمثل هذا الجمهور من الرجال كما أنه ليس من العدل أن تخضع النساء للتشريع ويتجرعن آثاره وهن نصف الهيئة الاجتماعية دون أن يكون لهن رأى فى وضعه.

سادسا: إصلاح القوانين العملية للعلاقة الزوجية وجعلها منطبقة على ما أرادته روح الدين من إقامة العدل ونشر السلام بين الأسر وإحكام الروابط العائلية.

وذلك بأن:

١ ـ يسن قانون يمنع تعدد الزوجات إلا ضرورة كأن تكون الزوجة عقيما أو مريضة بمرض يمنعها من أداء وظيفتها الزوجية وفى هذه الحالات يجب أن يثبت ذلك الطبيب الشرعى.

٢ ـ سن قانون يلزم المطلق ألا يطلق زوجه إلا أمام القاضى الشرعى والقاضى عليه معالجة التوفيق بحضور حكم من أهلها قبل الحكم بالطلاق طبقا لنص الشرع الشريف.

سابعا: العمل مع الدول الأجنبية على نيل رضاها باعتبار الأحكام الشرعية التى تصدر بالنفقة واجبة النفاذ أينما وجد المحكوم عليه وفى أرض أجنبية.■



من الحجاب - إلى السفور - إلى الحجاب

إطلالة على الحركة النسائية فى القرن العشرين

قد إن إشكالية جمود الحركة النسائية بعد نضال دام قرابة القرن من الزمان، ثم تراخيها فى التمسك بما حصلت عليه من مكاسب على الصعيدين السياسى والاجتماعى تعد من الأمور بالغة التعقيد. وبالتالى أصبحت الحاجة ماسة إلى نظرة فاحصة متأنية لتأصيل الداء وإيجاد الدواء، واضعين فى الاعتبار أنه كلما تقدم المجتمع وازدهر، استطاعت المرأة اكتساب المزيد من حقوقها، وتأكد الاهتمام بدورها فى نسيج الأمة الاجتماعى، وبمعنى آخر فإن المرأة تتفاعل وتنتج إبان المد الثورى والنضال القومى وتتراجع بتراجع المشروع القومى الشامل الذى ينتج فى صهر المجتمع فى بوتقة واحدة لتحقيق التقدم وإنجاح مشروع الأمة.

ولهذا فإنه بارتفاع صيحة التنوير فى النصف الثانى من القرن الماضى التى كان لها الفضل الأول فى ظهور الحركة النسائية. نظراً لأن التنوير فى أبسط معانيه يعنى إعمال العقل وتوعية الإدراك الذى يتأتى من محصلة التعليم كيفًا وكماً بالإضافة لنتائج الثقافة الفردية والجماعية، مما يجعل رائد التنوير قادرا على الإلمام بما يدور بالمجتمع من تيارات فكرية وثقافية متنوعة. تلك التيارات التى تمثل دون شك مصالح وطموحات شرائح المجتمع ككل. ومن ثم تكون تمهيداً طبيعيًا للإفراز الإبداعى الذى يمثل رؤية مستقبلية إضافية بما تتضمنه من حلول طموحة لما يتمناه المبدع لوطنه سياسياً واجتماعياً.

تلك كانت مقدمة ضرورية لتوضيح ما كان لرواد التنوير الأوائل من إسهامات فى إيقاظ الوعى النسائى بأوضاعهن اللانسانية. وبالتالى لا أشعر بغضاضة للتأكيد على ما سجله المفكرون من أن الفضل فى ميلاد الحركة النسائية يعود للرجال، لأنه فى ظل تقدم الرجل عن المرأة فى مجالى التعليم والعمل، فإنه من البديهى أن تكون له اليد الطولى فى التنبيه وفى مس وضعيتها السيئة. المهم أن المرأة استجابت بدرجات متفاوته لنداء التنوير وسعت لتغيير أوضاعها من وقتها.

ولتطبيق ما قلناه سالفاً فإن التعليم وما يتضمنه من تحديث خرج على يد محمد على فى مطلع القرن الماضى، وإن قصر تعليم الإناث على فن التمريض. ثم جاءت مدرسة السيوفية للفتيات فى عهد الخديوى (إسماعيل) لتفتح المجال لمزيد من فرص التعليم للمرأة. وقد واكبت تلك العملية التعليمية المحدودة صدور أطروحات عديدة للطهطاوى كان من أبرزها (المرشد الأمين لتعليم البنات والبنين) الذى كان بمثابة خطاب مفتوح لوعى الأمة من الجنسين.

وتلا ذلك صيحات لنخبة من مثقفى مصر أمثال الأفغانى ومحمد عبده ولطفى السيد وعلى يوسف وآخرين. فظهرت أشعار عائشة التيمورية الوطنية فى عام ١٨٦٩ ولسنوات طويلة بعدها، كما ظهرت فى بعض الصالونات الأدبية فى قصور الأميرات كصالون (نازلى فاضل) الذى مهد مناخاً خصباً لاستقبال مؤلفات قاسم أمين عن تحرير المرأة عام ١٨٩٩ ثم المرأة الجديدة عام ١٩٠١، مما دفع المرأة للمشاركة فى القضية الوطنية الكلية آنذاك. وكانت ثورة عرابى تعد المحك الأول لاختيار صلاحية مشاركتها. نظراً لأن الحركة النسائية لم تنطلق بمعزل عن الحركة الوطنية فقد ولدت بمولدها وانطوت صفحتها بانطوائها. وظهرت إسهامات المرأة الأولى فى تعضيدها لثورة عرابى فى الشارع المصرى. مما جعل (برودلى) المحامى الإنجليزى الذى تولى الدفاع عن عرابى بتكليف من (بلنت) يسجل دورها فى جمع التبرعات للمضارين بعد ضرب الإسكندرية، كما أشاد بقدرتهن على تحضير لوازم الجرحى وإرسالها للأطباء إبان معركة كفر الدوار، بل إن (برودلى) لم ينكر حجم التكاتف النسائى إلى ضم أميرات من البيت المالك خلف (عرابى) فى مطالبه العادلة فيما عدا أم الخديوى توفيق وزوجته، لدرجة أن (توفيق) قد جهر بالشكوى لبرودلى فى مجمل تفصيله عن متاعب السلطة فى مصر وكان على رأسها ألسنة المصريات وأقلام الصحفيين.

ونجحت المرأة فى اختبار ذاتها واندفعت فى إصدار العديد من المجلات النسائية منها على سبيل المثال لا الحصر (مجلة السيدات) لهند نوفل ١٨٩٢ ومجلتى (الهوانم، والمرأة فى الإسلام) ١٩٠٠، ثم (شجرة الدر) ١٩٠١ (ومجلة السعادة) ١٩٠٢ (والسيدات والبنات) ١٩٠٣، وتلا ذلك مجلة (فتاة الشرق) ١٩٠٦ (وترقية المرأة) ١٩٠٨ (وفتاة النيل) ١٩١٣- إلخ. وبالرغم من ازدياد عدد الداعيات للحركة النسائية إلا أن الاستجابة كانت محدودة. لهذا استنكر المفكر (شبلى شميل) إهمال المرأة لأوضاعها وكذا الشرائع الموضوعة لحقوقها ونوه بشدة إلى أن تقدم المرأة يقع على عاتقها وجهدها فى تحسين أوضاعها. وقد شاركه (لطفى السيد) الرأى نفسه وأضاف بأن مسئولية تخلف المرأة عن قبولها الظلم دون أن تسعى لتغييره بنفسها. لهذا فتح أبواب مجلة (الجريدة) التى كان يرأسها للأقلام النسائية كى تعبر فيها عن مشاكلها ومصالحها.

وبتشجيع من رواد التنوير من الرجال اندفعت (ملك حفنى ناصف) التى لقبت (بباحثة البادية) فى حقل التنوير عندما نشرت كتابها الشهير (نسائيات) الذى تعرض للعديد من مشاكل المرأة المصرية وطرح الكثير من الحلول المناسبة لعصرها. كما أنها كونت فى عام ١٩١٠ (الاتحاد النسائى التهذيبى) بهليوبوليس حيث وضعت برنامجاً شاملاً لتوعية النساء، صحبته بسلسلة من الندوات التى تعرضت فيها لقضايا الأسرة ونادت بفتح مدارس للإناث وبالمجانية للتعليم الأولى، كما حضت على جمع التبرعات من القادرين للغرض نفسه ويفتح مدرسة للطب للفتيات، كما شاركت فى العمل السياسى بتكوين (جمعية الهلال الأحمر) التى كانت تمد المجاهدين الليبيين بالمعونات لصد الطليان عام ١٩١١. فكان لهذه المرأة فضل الريادة رغم موتها المبكر فى عام ١٩١٨.

ولما كان من المعلوم أن النشاط الحزبى فى أية بقعة من العالم يعد دون جدال جزءاً من النظام العام للدولة سياسياً كان أو اجتماعياً فلهذا عنيت الدراسات السياسية بإلقاء الضوء الكاشف على الأحزاب، كى تتمكن من تقييم الوعى السياسى لشرائح الأمة سواء النخبة السياسية أو المعارضة. لأن ما يتمخض عن ممارساتهما معاً ينعكس سلباً وإيجاباً على عناصر الأمة رجالها ونسائها. كما أنه من الثابت تاريخياً أن الأحزاب السياسية التى تكونت مع مطلع القرن الحالى وتحديداً عام ١٩٠٧ الذى يعد عام الأحزاب المصرية. قد شهد عزوفاً عن ضم أية عناصر نسائية داخل تكويناتها الفعالة على الساحة، نظراً لأن الأحزاب كانت تمثل شريحة اجتماعية شديدة الخصوصية والضآلة فى آن واحد حيث كانت تمثل الأرستقراطية المصرية أو كبار ملاك الأراضى الزراعية وعناصر من الرأسمالية المصرية التى أثرت من التجارة مع المستعمر أو من خلال المضاربة فى البورصة وتلك الشرائح كانت قادرة على تعليم بناتهن على نفقتهن الخاصة داخل وخارج مصر وبالتالى لم تعبأ كثيراً بوضعية المرأة خصوصاً وأن زوجاتهم إما ينتمين لأسر تركية أو أجنبية حتى الحزب الوطنى الذى تكون عام ١٩٠٧ وكان يضم الانتلجنسيا المصرية واعتمدت على الثقافة الدينية والولاء لتركيا قد أغفل عن عمد ضم عناصر نسائية. بل إنه أجل

بحث جميع القضايا الاقتصادية ، وكذا القضايا المحورية كالديمقراطية إلى ما بعد الجلاء تطبيقاً لشعاره المعلن آنذاك لا مفاوضة إلا بعد الجلاء.

لهذا تعد ثورة ١٩١٩ بصدق ثورة الأمة المصرية، تلك الثورة التى فتحت الباب على مصراعيه للحركة النسائية تنظيراً من خلال تكوينات حزبية فاعلة وعمليًا حيث المشاركة الملموسة فى مراحل من الثورة فى الشارع المصرى بعد ذلك. ولتؤكد تطبيقًا أن الحركة النسائية تزدهر بازدهار المد الثورى وتركد بركوده؛ تحيا فى مناخ المشروع القومى الممثل فى الحركة الوطنية ضد المستعمر وتخمد عندما يخبو أو يغيب المشروع القومى.

وعليه نجد (**هدى شعراوى**) تكون فى ذروة الثورة «اللجنة الوفدية المركزية للنساء» كمحصلة لمشاركة المرأة عمليًا فى محاربة المستعمر، سواء بقطع أسلاك التليفونات وخطوط السكك الحديدية أو فى الهجوم على مراكز حجز الوطنيين المعتقلين فى السجون أو عندما تتعرض للإبادة الجماعية التى مارستها قوات الاحتلال وشملت قرى بأكملها كانت تقصفها جواً. بالإضافة إلى المظاهرات التى جابت شوارع العاصمة وسقطت شهيدات فيها أمثال (شفيقة محمد، فهيمة رياض، وعائشة عمر، وحميدة خليل) وأخريات مجهولات، لتفسح الطريق لانعقاد اجتماع (الكنيسة المرقصية) فى ١٣ ديسمبر سنة ١٩١٩ التى خرجت منها المظاهرات لتحتج النساء على نفى الزعماء وعلى المعاملة الوحشية التى تعرض لها الشعب المصرى، كما احتجت على وجود وزارة وهبة باشا، صنيعة المستعمر وعلى رفض دخول مصر مؤتمر الصلح وإقرار حقها فى الاستقلال طبقًا لمبادىء (ولسن) كما سجلن رفضهن للحماية شكلا وموضوعاً.

وليس خافيًا على المؤرخين أن المرأة المصرية بهذا الدور تكون قد وضعت اللبنة الأولى لنشاطها الحزبى الذى بادر بفرض وجودها فى المجال السياسى بعد أن آزرتها فئات متنوعة من النساء منهن صحفيات وفنانات أمثال روزاليوسف وغيرها. فاكتسبت قوة دفع جديدة ظهرت فى مقاطعتها (للجنة ملنر) يناير ١٩٢٠. حتى أن مراسل التايمز البريطانى (تشيرول) قد سجل هذه الواقعة بعد أن اطّلع على عريضة مقاطعة النساء للجنة المذكورة والتى بلغ عدد الموقعات عليها اثنتين وسبعين سيدة من زوجات النواب المصريين والأعيان والموظفين والمحامين وغيرهم. بالإضافة إلى احتجاج المصريات على مشروع رى السودان ثم تجاوزات حكومة (عدلى يكن) التى عطلت الدستور وفرضت الأحكام العرفية والقوانين الاستثنائية وكذا محاولاتها للإيقاع بين سعد زغلول والسراى من جهة أو فى تراخيها عن الأهداف الوطنية أثناء المفاوضات مع بريطانيا من جهة أخرى.

والحقيقة أن الكاتبة الأمريكية (جريس تومسون) قد أشادت بدور المرأة المواكب للأحداث وفندت خطأ الفكرة المعروفة عن المصريات فى مؤلفها المعروف (الزغلوليات) الذى أوضحت فيه مدى إصرار (صفية زغلول) على البقاء فى مصر لاستكمال نضال سعد فى جمع شمل الأمة بعد نفيه للمرة الثانية لجزيرة (سيشل١٩٢١) حتى لقبت (بأم المصريين).

وفى عام ١٩٢٣ لم يكن هناك تجمع نسائى بالمعنى الاصطلاحى خارج نطاق اللجنة الوفدية برئاسة (**هدى شعراوى**) حتى انفصلت عن حزب الأغلبية بجرأة وكونت (الاتحاد النسائى) بعد اختلافها فى الرأى مع زعيم الأمة حول حقوق المرأة فى دستور ١٩٢٣. هذا الدستور الذى لم يمنح المرأة حق التصويت فى الانتخابات. ثم شرعت فى دمج جمعيتى (المرأة الجديدة) و(الرقى الأدبى للسيدات) فى جمعية واحدة عرفت بجمعية «المرأة الجديدة». تحت رعاية الأميرة (أمينة حليم) مع احتفاظ (هدى شعراوى) بالإشراف على جميع أنشطة وبيانات الجمعية الجديدة. وكان الغرض من وراء ضم الأميرة المذكورة الحصول على تبرعات من الأسرة المالكة لتغطية النشاطات النسائية المتنوعة. والحق يقال إن أسلوب التعامل سواء فى الاتحاد أو الجمعية قد بعد عن الديمقراطية المرجوة أثناء اتخاذ قراراته حيث قصر حق اختيار مجلس الإدارة على المؤسسات فقط. وبالتالى يكون العمل النسائى وجه آخر من أوجه العمل الحزبى فى مصر الذى امتثل لقرار الصفوة والنخبة السياسية فقط. لهذا كانت مساحة الديمقراطية محدودة للغاية، وإن كانت تلك المساحة من الديمقراطية تعد رائدة للنشاط الحزبى فى العالم الثالث تقريباً.

وقد ركز (الاتحاد النسائى) على استقلال مصر والسودان وحياد قناة السويس، ودافع عن حق مصر فى رفضها تحمل ديون تركيا القديمة وطالبت بإلغاء الامتيازات ووضع قاعدة للمفاوضات مع المستعمر. وتلك المطالب كانت جزءاً من مطالب الحركة الوطنية. وإن انفردت بالمطالبة بإدخال تعديلات جوهرية على دستور ١٩٢٣ يعطى للمرأة حقوقها السياسية ومزيداً من فرص التعليم والعمل. حتى إنها نجحت فى الضغط على (على ماهر) ١٩٣٨ مما اضطره للتقدم بالمشروع الذى عرض على البرلمان ولكنه رفض بإجماع الرجال. والحقيقة أن وعى الاتحاد النسائى بأهمية التعليم قد تجلت فى المطالبة بتوسيع قاعدة التعليم كمًا وكيفًا وفتح فرص الترقى للمناصب العليا أمام النساء. كما

اهتمت بترجمة أمهات الكتب ووزعتها بالمجان على العضوات بالإضافة إلى اهتمامها الأساسي الذي تبلور في الحصول على قانون الأحوال الشخصية الصادر عام ١٩٢٩.

ولعل أهم ما شجع (**هدى شعراوى**) وأخريات على طرق تلك الأبواب المغلقة ما توفر لديهن من إمكانيات مادية، كما أن رعاية أميرات البيت المالك للحركة النسائية كانت بمثابة مرحلة أساسية لتدعيم الوعى النسائى وإشاعة التنوير. وإذا ما أخذنا فى الحسبان ما كان عليه الوضع الاقتصادى المستغل من المستعمر فى مصر آنذاك. كما أنه لايعيب المرأة تبنى طبقة بعينها لقضاياها ومحاولة الأخذ بيدها خصوصاً وأنها كانت الأوفر ثقافةً ومالا.

وتوالى ظهور الجمعيات النسائية التى جمعت بين العمل الاجتماعى والسياسى والعمل الصحفى فى الثلاثينيات، فظهر لكل جمعية نسائية تقريباً صحيفة تعبر عن توجهاتها.. منها (نهضة السيدات المصريات) برئاسة (لبيبة أحمد) التى تعاونت مع الإخوان المسلمين وإن لم تغفل قضايا التعليم وطالبت بتوجيه أموال الزكاة لبناء مدارس للإناث، وساهمت فى حل مشكلة المهور العالية، كما خرجت من أحضانها جمعية (نشر الفضيلة والآداب) برئاسة (ملك سعد) رئيسة تحرير مجلة (الجنس اللطيف) وقد اهتمت بمحاربة تجارة الرقيق الأبيض وأنشأت مراكز لإيواء اللقيطات حيث بلغ عدد المستفيدات مائة وسبعين لقيطة تم تعليمهن بالإضافة إلى القراءة والكتابة حرفة يتعيشن منها. وقد عملن داخل الجمعية وخارجها. وكانت تعقد جلسات الجمعيتين بالجامعة الأمريكية أسبوعياً.

كما أسست (منيرة ثابت) مجلة وجمعية (الأمل عام ١٩٢٥) لتحل محل اللجنة المركزية للسيدات الوفديات. وانشغلت السيدة المذكورة ومجلتها بقضايا الثقافة والتنوير فهى من أوائل الحاصلات على ليسانس الحقوق من السوربون بباريس، وركزت دعواها على زيادة المدارس الثانوية والعالية للنساء وحق تولى الوظائف القيادية، كما أصدرت العديد من المقالات المنادية بحق المرأة فى عضوية المجالس النيابية وحق التصويت. وقد نددت بقوانين الأحوال الشخصية المجحفة بالمرأة. وقد تعرضت لحملة من التشهير والاتهام بالإلحاد والكفر من أحد شيوخ الأزهر (الشيخ أبو الفضل الجيزاوى) واستطاعت دحض دعاوى الشيخ المذكور عندما أعلنت على صفحات (الأمل) أن سبب الاتهام أنها جرؤت على مناقشة ميزانية الدولة ومخصصاتها وكان من بينها مخصصات (الشيخ أبو الفضل) فهل مناقشتنا لهذه المخصصات يعد إلحاداً أو خروجا على الدين.

وعلى النسق نفسه وعلى غرار الجمعيات ذات الطابع التثقيفى الاجتماعى (جمعية أمهات المستقبل) برئاسة (كريمة حسين فهمى باشا) التى نجحت فى جمع مخصصات مالية من والدة الخديوى توفيق وجهتها لتشييد أول معهد علمى لتعليم الفتيات الفقيرات بشارع مجلس الأمة فى عام ١٩٢٣ تعلمن فيه فنون الحياكة والتطريز والصحة العامة، والعناية بالأسرة وبعد نجاحه تمكنت الجمعية من إنشاء معهد آخر فى عام ١٩٣٠ جمعت أمواله من زوجات الأمراء والوزراء وأدارته (نفيدة علام) فألحقت به مكتبة ضخمة زخرت بأمهات الكتب القديمة والحديثة، كما ألحقت به مقرا لتدريس الفنون الرفيعة كالرسم والنحت والتصوير والموسيقى للراغبات مجاناً.

ثم أصدرت (نفيدة علام) مجلة (أمهات المستقبل) الأسبوعية التى فتحت أبوابها للأديبات والصحفيات وقد التحقت بها زوجة توفيق الحكيم، كما أن (مى زيادة) كانت ضمن كاتباتها البارزات. وقد قادت حملة لإقناع وزير التعليم بضم المعاهد التى تم إنشاؤها بما فيها معهد اللغات الأوروبية الجديدة إلى وزارة المعارف لتحظى برعايتها والإنفاق عليها. والحقيقة أن (نفيدة علام) ومجلتها قد كانت لها مواقف سياسية مناهضة للوفد ومؤيدة لسياسة صدقى باشا بعد أن نجح فى تقديم تبرعات مالية لمشاريعها التعليمية، بالإضافة إلى موافقته على إدخال خريجات معاهد (أمهات المستقبل) لمدرسة التجارة المتوسطة التى كانت حكراً على البنين، كما تعهد صدقى بتوفير وظائف كتابية حكومية لخريجات (مدارس المستقبل) مما دعم أواصر التعاون بين جمعية أمهات المستقبل وبين صدقى.

مما سبق يتضح أن مرحلة العشرينيات وحتى الأربعينيات قد زخرت بمجموعة من الأحزاب والجمعيات النسائية التى ارتبط وجودها بالحركة الوطنية ومناهضة بريطانيا وكان لكل منها مواقف سياسية واجتماعية محدودة. وإن اقتصرت الحركة النسائية على طائفة من الهاويات من الشريحة العليا من المجتمع فى العواصم الكبرى ولم تتغلغل لقاع الريف نظراً لحداثة الحركة من جهة، ولعدم توفر المؤسسات التعليمية فى القرى من جهة أخرى، ولم تمس الحركة النسائية قاع المجتمع فى الحقيقة إلا بعد ١٩٥٢.

المهم أن مرحلة الأربعينيات شهدت ظهور حزبين نسائيين كما شهدت تفاعلا أكثر نضجاً عام (١٩٤٦) بظهور الحركة الطلابية والعمالية. حيث تأسس فى عام ١٩٤٢ (الحزب النسائى المصرى)

برئاسة (فاطمة نعمت راشد). وقد تكون على أنقاض الاتحاد النسائى الذى أصابه الجمود والشيخوخة، واقتصرت نشاطاته على أعمال البر والإحسان. ولعلها كانت المرة الأولى التى تنادى فيها المرأة بالمساواة الكاملة مع الرجل فى الحقوق والواجبات، فى التعليم والوظائف، فى الأجر وساعات العمل، فى التمثيل النيابى والانتخابى على حد سواء، كما طالبت بحق تكوين نقابات للعاملات فى المصانع وحق الحصول على إجازة مدفوعة الأجر أثناء الوضع ورفع سن حضانة الأم للأطفال حتى السادسة عشرة.

وكإفراز من إفرازات ما بعد الحرب الثانية وكثرة عدد المتعلمات والعاملات فى قطاعات متنوعة فى الدولة تكون (اتحاد بنت النيل) عام ١٩٤٩ برئاسة الدكتورة (درية شفيق) فركزت على قضايا الإعلام والصحافة وإقامة الندوات وتعالت صيحاتها الغاضبة على أوضاع المرأة المسجونة داخل التقاليد الصارمة ومحاطة بأسياج من الجهل والتخلف وقلة الخبرة بالحياة اليومية. مما أجل وعيها بالدور الأساسى فى تطوير المجتمع، وأفقد المجتمع نصف طاقته الإنتاجية. نتيجة لتكريس مبدأ أحادية الأبوة فى التربية، والبعد الشديد عن فهم مشروعية الرأى النسبى الذى يرشد القرار السياسى فى الدولة بفهم قيمة المرأة فهماً صحيحاً.

وكمحصلة لمحاولات الحركة النسائية فقد صدر قانون يسمح للمرأة بالجمع بين الزواج والعمل فى عام ١٩٣٦. بعد نضال طويل من (نبوية موسى) التى اتخذت من مجلة (الفتاة) الأسبوعية منبراً لتشجيع الرأسمالية الوفدية على المساهمة فى حل مشكلة المدرسات المقالات وأزمة تعليم الفتيات خصوصاً وبعد أن فتحت الجامعة أبوابها وأصبحت الخريجات يتوافدن على الحياة العامة، ولعل عام ١٩٣٥ يعد من الأعوام المشهود بها فى مجال التعليم للإناث حيث خرجت أولى الدفعات من كليات الآداب والحقوق كان من بينهن سهير القلماوى ومفيدة عبد الرحمن مما شجع الأقلام النسائية على مناقشة حدود سلطات الملك فاروق فى الأربعينيات من هذا القرن، كما ظهرت مؤلفات تبرز إشكالية الوضع النسائى من بينها كتاب سعاد الرملى (قضية المرأة) ١٩٤٥ وكتاب إنجى أفلاطون (نحن النساء المصريات) ١٩٤٩.

ونتيجة لازدياد النشاط الصناعى أثناء الحرب فقد ازدادت أعداد العاملات فى المصانع كما ازدادت أعداد الكتاب التقدميين أمثال سلامة موسى وطه حسين، بالإضافة إلى زيادة الخريجات مما دفعهن للانضمام عام ١٩٤٦ إلى اللجنة الوطنية للطلبة والعمال وخرجت فى ٢١فبراير وفود النساء العاملات والطالبات تطالب بالسلاح لاستخدامه ضد الاستعمار وتكرر الوضع نفسه عند عودة النقراشى عام ١٩٤٧ واعتقلن مع غيرهن من الشباب فيما عرف بعد ذلك بيوم شهداء كوبرى عباس وكمحصلة لصيحات النساء أوضح تقرير بعثة ... اتحاد العمال الدولى فى عام ١٩٣٠ أن عدد العاملات يصل ما بين ٢٠٪ إلى ٢٥٪ من عمال المدن من النساء والأطفال، كما اتسع نطاق تشغيلهن خلال الحرب العالمية الثانية حتى بلغن عام ١٩٤٥ أربعة آلاف عاملة وكاتبة، كما بلغ عدد العاملات فى مصانع النسيج والأحذية والمواد الغذائية ٦٪ مما دفع حلقة الدراسات الاجتماعية الرابعة لجامعة الدول العربية التى انعقدت عام ١٩٥٠ .أن توصى بتدبير حماية للعاملات بتحديد نوع العمل وساعاته، ومنع العمل الليلى، ومراقبة منح إجازات الأمومة وغيرها من الضمانات أو إنشاء مؤسسات خدمة اجتماعية لرعاية العاملات وتوفير دور الحضانة لأبنائهن. كما دعا البرنامج النقابى لعمال أفريقيا بمبادرة من الاتحاد العمالى للنقابات عام ١٩٥١ إلى حق المرأة فى أن تبرم بكامل حريتها عقد العمل وتسلم أجرها والتصرف فيه بإرادتها ومنح المرأة راحة لمدة ستة أسابيع قبل الولادة ومثلها بعد الوضع مدفوعة الأجر.

كما لايمكن إغفال دور العاملات فى مصانع شبرا الخيمة أعوام ١٩٤٥ - ١٩٤٨ ومصانع إمبابة ١٩٥١ ومصانع الزيتون ١٩٥٢ عندما أضربت العاملات شأنهن شأن الرجال وتعرضن للاعتقال بالإضافة إلى دورهن البطولى أثناء المقاومة الشعبية فى القناة ١٩٥٦ عندما كونت (اللجنة النسائية للمقاومة الشعبية) ولجنة (الشابات) برئاسة (سيزا نبراوى) للمشاركة الفعلية فى الحركة الفدائية.

والآن لعلنا لانحاز للمرأة عندما نقرر أن هناك تلازماً أكيداً بين الوضع الاقتصادى والحضارى لمصر وبين حرية المرأة والإقرار بحقوقها، بل والاعتراف بدورها الفاعل فى المجتمع المصرى، وعليه فكلما خطت مصر خطوة نحو التطوير والتحديث كانت فى ذاتها خطوة نحو مزيد من التقدير العملى للمرأة وإفساح المجال أمامها.

وقد تجلى هذا فى مرحلتى الخمسينيات والستينيات على حد سواء. حيث نجحت الثورة فى تتويج الحركة الوطنية بالجلاء عام ١٩٥٤، ورفع الثوار شعار إعادة بناء مصر حضارياً، فاحتل التعليم والتثقيف للجنسين الجانب الأكبر من توجهات القيادة السياسية، وتطبيق مبدأ مجانية التعليم وإعادة بناء القرية بتشييد مدرسة ووحدة صحية وإدارة زراعية فى كل قرية حتى تغيرت ملامح القرية المصرية، ودخلت آلاف الريفيات

المدارس بكافة مراحلها وطالعتنا الإحصائيات بآلاف الخريجات من التعليم العام والمتوسط بل والجامعات.

وشهد العقدان الخامس والسادس من هذا القرن بناء عشر جامعات فتحت أبوابها للجنسين بالتساوى تقريباً. وتحول عيد العلم فى كل عام لتظاهرة ثقافية بكل ما تحمل الكلمة من معنى. حتى أصبح التحصل على شهادة لنيل التكريم أمل مئات الفتيات.خصوصاً وأن الإعلام قد ساند مشروع مصر القومى وكانت الإذاعة والتليفزيون وسيلتين دائمتين للتحفيز والاستنفار لهمم المصريين فى مجال التعليم والزراعة والصناعة. ظهرت آثارها فى الإصلاح الزراعى، وتحدى بناء السد العالى وسلسلة المصانع الصغيرة والكبيرة ثم جاء العدوان الثلاثى ليهدم البناء الذى وضعت جذوره فى تربة خصبة لكن اشتعال المقاومة الشعبية للنساء والرجال فى بور سعيد والقناة نجحت فى صد العدوان وأضافت صفحة مشرقة لنضال مصر ورسمت خطوة على الطريق بالرغم مما صاحب ذلك من تجاوزات وإغفال للديمقراطية وتبنى سياسة المستبد العادل فى السلطة السياسية.

وشاهدت الستينيات مرحلة من مراحل الإبداع المصرى للجنسين مازلنا نتغنى بها، فرأينا أول وزيرة للشئون الاجتماعية (حكمت أبو زيد) وأول عميدة لكلية الآداب (سعاد ماهر) ومديرات لمعظم مدارس الفتيات فى القرى والمدن بمراحل التعليم المختلفة، وظهرت إبداعات نسائية فى مجال الرواية والشعر والفن التشكيلى والموسيقى والصحافة. ولعل أسماء كريمة وأمينة السعيد. سهير القلماوى، سعاد حلمى، نجيبة العسال، روحية القلينى ومئات من المبدعات يصعب حصرهن يقف دليلا على ذلك.

وجاءت مرحلة السبعينيات بما حملته من تحديات على الصعيدين الداخلى والخارجى. إذ بالرغم من انتصار ١٩٧٣ على إسرائيل إلا أن الاقتصاد المصرى قد تعرض لضربتين، الأولى ما رسمته القيادة العسكرية من توجيه اقتصاد الدولة لخدمة المعركة، وما نتج عنه من إهمال جميع أوجه الخدمات فى الدولة وعلى رأسها المؤسسات التعليمية والثقافية، وما انعكس بدوره على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، مما دفع الخبرات الفنية والثقافية والكوادر العلمية من الجنسين إلى الهجرة للدول العربية. فاكتسبت سلوكيات لم تكن معهودة، وتفككت الروابط الأسرية سعيًا وراء الرزق بعد أن تسيدت على المجتمع أخلاقيات النفط، والمعتقدات السلفية التى أرادت الإجهاز على حضارتنا وأعادت المرأة إلى عصر الحرملك بسلب المرأة ما كسبته من حقوق وما وصلت إليه من مكانة ودور ملموس فى الإنتاج. وإن كنا لاننكر أنه قد أتاح مئات الفرص لعمالة المرأة فى المشروعات التى أقيمت بداخل مصر، كما أنه فتح أبواب المنتجات الأوروبية لتغطى الأسواق بزخم من البضائع الاستهلاكية التى سيدت لغة المال وأخلاقياته

وتجلت الضربة الثانية لاقتصاد مصر بفرض سياسة الانفتاح الاستهلاكى التى ضربت معامل الصناعة والإنتاج فى مقتل، وخلقت شرائح اجتماعية طفيلية اهتمت بمظهر الحضارة دون جوهرها، كما تحول الإعلام من أدوات للتنمية وتحفيز على الإنتاج ومنارة للتثقيف بمعناه الشامل لترويج المنتجات الاستهلاكية وتحويل المرأة فى الإعلانات إلى بضاعة شأنها فى ذلك شأن ما تعلن عنه من بضائع. فتغير مفهوم الفتيات عن التعليم وتحرير إرادة المرأة وتحول للاستعراض، وما يصاحبه من ثراء سريع على حساب التنمية العلمية والإنتاجية مما أسس دعاوى التمييز بين الجنسين وأدى إلى إشعال المنافسة غير الشريفة بينهما من أجل حل مشكلة بطالة الرجل على حساب المرأة.

فى الوقت الذى لايمكن فيه لمصر أن تعيد بناءها الإنسانى دون أن يفهم الجنسين أن الصراع الحقيقى يكمن فى التخلص من الاستقلال والرجعية الفكرية للجنسين بتكاتف عنصرى الأمة رجالا ونساءً من أجل الإنتاج المستقل والإبداع معاً.

الخلاصة :

دارت المناقشة الجادة حول (المرأة والتنوير) فى محاور عدة نستخلص منها:

أولا: أن المرأة وبعد كفاح مستمر اكتسبت العديد من الحقوق منها حق التعليم والعمل والمشاركة السياسية ولكنها جميعاً لاترقى إلى ما تطمح إليه المرأة المثقفة.

ثانيا: أن الخلاف الذى نشأ منذ خمسة عشر عقداً، أى منذ عودة طلائع الدارسين المصريين من الخارج من القرن الماضى وحتى الآن قد خلق إشكالية الاختيار بين التراث وبين الفكر الأوروبى. وقد حاولت ريادات التنوير إيجاد صيغة توفيقية بين النماذج والخبرات الجيدة فى التراث وبين الأفكار الغربية الملائمة للمناخ الثقافى المصرى، واضعين فى الاعتبار أن التحديث وإعمال العقل الذى ينسحب على الممارسات الفكرية والاجتماعية من منطلق عقلانى ملاصق للتنوير وأحد وسائله الفاعلة.

ثالثا: أن الحركة النسائية رغم ارتباطها الوثيق بالحركة الوطنية إبان الاستعمار قد واجهت. شأنها شأن عموم الرجال فى مصر. جمودا وقصورا ناجمين عن غياب المشروع القومى

القادر على صهر الجميع فى بوتقه واحدة بهدف زيادة الإنتاج القومى بعد أن فاجأتنا الإحصائيات الأخيرة. بأن عائدات الإنتاج المصرى فى العالم المتقدم كانت صفراً.

رابعًا: أعتقد أن التركيز على الديمقراطية يعد الأساس الأول لبناء مجتمع ناهض قادر على الاستفادة من جميع كوادره عند اتخاذ القرار، ولن تتأتى الديمقراطية الحقيقية فى غياب المشاركة النسائية التى تعد نصف المجتمع. ولعل عزوف النساء عن المشاركة فى البرلمان الأخير كمثال تعد بمثابة احتجاج على المساحة الضئيلة المطروحة من الديمقراطية عند الممارسة السياسية سواء للرجال أو النساء على حد سواء.

خامسًا: إن مأساة الديون التى تعيشها مصر الآن قد أوقعت البلاد فى براثن البنك الدولى وصندوق النقد بشروطهما المجحفة. وأنها قد أدت إلى ترك الاقتصاد المصرى لآليات السوق وما تمخض عنه من تراجع فى معدلات الاستثمار وخفض هياكل الخدمات العامة كالتعليم والصحة، وما نتج عن كل ذلك من كارثة البطالة للجنسين معًا سعيًا لخفض نفقات الإنتاج تلك التى انعكست آثارها السلبية على وضع المرأة حيث رفض تشغيلها فى القطاعين الخاص والعام اللذين كانا بالأمس معقلها الأساسى. كما دفع القطاع الخاص لرفض تشغيلها بغرض توفير النفقات المقدمة للمرأة على شكل خدمات كبناء حضانات وتوفير وسائل مواصلات لكل مؤسسة للعاملات بها.

سادسًا: ومن أجل الحد من مشكلة البطالة اندفع شباب الطبقة الوسطى إلى المناداة بعودة المرأة المؤهلة للبيت حتى لاتنافسهم فى سوق العمل مستخدمين فى ذلك بعض الشعارات الدينية التى عفى عليها الزمان متجاهلين المواجهة الحقيقية لعوامل البطالة الفعلية والناتجة عن سوء التخطيط الظاهر سواء فى توزيع العمالة أو تطور وسائل الإنتاج بما يتناسب مع العصر أو يتفاعل على قدم وساق مع الطفرة العلمية والسياق التكنولوجى السائد فى عالم اليوم.

سابعًا: زيادة التيارات المحافظة الواردة من دول النفط الراغبة فى فرض هيمنتها السياسية على المنطقة من خلال ترويجها لأفكار سلفية وسعيها الدائب لشراء الكفاءات والعقول المصرية وقيامها بتأسيس وسائل إعلامية تبث مبادئهم المحافظة فى مصر بأساليب منظمة تحت ستار الدين خصوصاً وقد ظهرت عناصر هذا التيار كمستثمرين فى مجالات التعليم والصحة مما أتاح لهم فرصة التعامل المباشر مع المرأة ثم تحريضها على ترك العمل والتعليم ورفض تنظيم الأسرة مما عوق مسيرتها الحضارية وهمش دورها فى الدولة، مما اضطرها إلى رفع شعار الاكتفاء بالمتاح أمامها من حقوق وموروثات ثقافية ■

أ . س



من الحجاب ـ إلى السفور ـ إلى الحجاب

المرأة والنشاط الحزبى فى مصر

قبل أن نتعرض لحجم المشاركة النسائية فى الأحزاب، فإن الأمر يتطلب إلقاء نظرة نقدية فاحصة على النشاط الحزبى فى مصر. سواء قبل الثورة أو بعدها وحتى الآن. حتى نتمكن من رصد الإيجابيات والتنويه بوعى لخطورة السلبيات الواقعة الآن.

فبالرغم من أن مشاركة الجماهير فى ترشيد أوضاع القرار قد بدأ منذ تأسيس مجلس شورى القوانين فى النصف الثانى من القرن الماضى، إلا أن تكوين الأحزاب قد ظهر على سطح الحياة السياسية مع مطلع هذا القرن فى عام ١٩٠٧. ولقد شهدت تلك المرحلة حتى قيام ثورة ١٩٥٢ بروز عدد غير قليل من الأحزاب الفاعلة على الساحة المصرية منها على سبيل المثال لا الحصر (الوفد ـ الأحرار الدستوريون ـ السعديون ـ الكتلة ـ الشعب) بالإضافة إلى جماعة الإخوان المسلمين وفصائل اليسار المصرى بأجنحتها العديدة.

ولقد صرفت تلك الأحزاب والجماعات جلّ نشاطها فى المقاومة ضد الاستعمار من جهة، وفى تأصيل التجربة الليبرالية فى الشارع المصرى من جهة أخرى، وتناوبت معظم تلك الأحزاب السلطة مرات عديدة. ومارست بتميز سلطاتها التشريعية والرقابية أثناء وجودها فى البرلمان، كما أنها كشفت المستور بدقة إبان وجودها فى صفوف المعارضة حيث فضحت أخطاء الممارسات سواء الحزبية أو السياسية، حتى إن البلاط الملكى لم ينج من تعرية عيوبه أمام الجماهير، بالإضافة إلى ما تعرض له زعماء الأحزاب بما فيهم زعيم الأغلبية مصطفى النحاس للحساب. وقرأنا على صفحات الصحف والمجلات مناظرات سياسية ونقدية غاية فى الموضوعية طرحت بدورها حلولا لكثير من مشاكل الشعب الحياتية.

كما أن تلك الأحزاب كانت شديدة الوعى بدور مصر الريادى العربى والقومى من أجل تحرير مصر والشعوب العربية، وكللت جهودها بتكوين الجامعة العربية مما قيل عن دواعى تأسيسها أو دور بريطانيا فى إنشائها.

ولم تكن المرأة بعيدة عن العمل الحزبى قبل الثورة فشاهدنا الاتحاد النسائى برئاسة (**هدى شعراوى**) الذى شارك بالرأى فى كل قضية سياسية أو اقتصادية أو تعليمية بعد انفصالها عن

الوفد. كما كانت هناك جبهة (نهضة السيدات المسلمات) برئاسة لبيبة أحمد التى عبرت عن رأى جماعة الإخوان المسلمين. بالإضافة إلى مجموعة من الجمعيات النسائية التى عنيت بتعليم وعمل المرأة أكثر من اهتمامها بالقضايا السياسية نظرا لحداثة المشاركة النسائية فى العمل العام.

منها على سبيل المثال لا الحصر سلسلة معاهد (أمهات المستقبل) برئاسة السيدة (تفيده علام) منذ عام ١٩٢٣، وجمعية ومجلة الفتاة (لنبوية موسى)، ومجلة وجمعية (الجنس اللطيف) لملك سعد، وكذا جمعية ومجلة الأمل لمنيرة ثابت، بالإضافة إلى الحزب النسائى المصرى عام ١٩٤٢ بريادة فاطمة نعمت راشد، ثم (اتحاد بنت النيل) ومجلة الجيل عام ١٩٤٩ برئاسة درية شفيق، هذا بالإضافة لمجموعة نشطة من النساء اليساريات أمثال نوال السعداوى وإنجى أفلاطون ولطيفة الزيات وغيرهن كثيرات استطعن المشاركة بالرأى فى العديد من القضايا الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. إلى جانب مشاركتهن فى العمل النقابى وفى المقاومة المسلحة فى القناة عام ١٩٥١.

ثم قامت الثورة للأسباب المعلومة للجميع وكان لعبد الناصر رؤية أخرى وجديدة فى العمل الوطنى قائمة على إلغاء الممارسة الحزبية بعد أن أدان جميع الأحزاب واتهمها بالعمالة والانتهازية وإهمال تعمير مصر. وانحصرت الإدارة السياسية على مدى ثمانية عشر عاماً فى (هيئة التحرير وتلاها الاتحاد القومى ثم اختتمتها بالاتحاد الاشتراكى). وجميعها تعنى جبهة عمل وطنى واحد يمثل كل مصر حيث حرمت أثناءها الجماهير من حرية التعبير السياسى أو تكوين الأحزاب وقيدت الصحافة وعاشت مصر مرحلة من الفراغ المؤسسى والتنظيمى.. فقد ذبحت فيها الديمقراطية وتوقفت الممارسة الليبرالية.

وليس معنى ذلك أن البناء والتعمير والفن والثقافة قد توقفت بل كان العكس تماماً. ازدهرت كل تلك القطاعات بعمل النساء والرجال معاً نظرا لحب الجماهير الجارف لزعيمهم الكاريزمى الملهم. حيث نجح عبد الناصر فى حشد الشعب فى مشروع قومى هائل بدأ بالجلاء وتأميم القناة وبناء السد العالى. وإنشاء عشر جامعات مصرية بالإضافة للمصانع الكثيرة التى شاركت فى معظم النشاطات الاقتصادية. ولكن عودة أخرى للتذكير بأن مصر عاشت بلا مؤسسات حزبية وفى ظل ديكتاتورية الزعيم المستبد العادل. وكانت وجهة نظر عبد الناصر أنه فى ظل الأمية وعدم الوعى السياسى ليس من حق الشعب ممارسة الديمقراطية رجالا ونساءً شيوخاً وأطفالا.

فكيف كانت النتيجة؟ المحصلة أن استعان عبد الناصر بأجهزة الأمن وقوات حفظ النظام لحماية الثورة من الداخل والقهر والقمع والاعتقال؛ كلها ولدت ورسخت قيم السلبية وفقدان الإحساس بالمسئولية تجاه تطوير مصر. وظهرت معايير النفاق والخوف وقتل الرأى الحر الطليق بلا محاذير. وانتهت مرحلة النقد الذاتى البناء. وفشل عبدالناصر فى استغلال حب الجماهير الجارف للتعبئة والقتال دفاعاً عن مكاسب الثورة بدلا من. الانغلاق على الذات والاعتماد الكلى على الحكومة وزعيمهم الملهم القادر على تخطى الصعاب.

وجاءت النكسة والهزيمة الساحقة ١٩٦٧ لتفجر حقيقة الوضع المتردى حيث أدان الشعب بدوره الحلم المفقود والشعارات الخالية من المضمون. ولم تكن باستطاعة عبدالناصر رغم يقينه وإدراكه لتلك الحقيقة أن يعيد بناء المؤسسات الديمقراطية أو يطلق العمل الحزبى من عقاله.

ولم يختلف الوضع فى عهد السادات حتى نجحت العسكرية المصرية فى استعادة الأرض وكرامة الوطن بنصر ١٩٧٣ مروراً باتفاقية كامب ديفيد ١٩٧٩ وفى نهاية السبعينيات فتحت الأبواب على استحياء لتكوين الأحزاب. حيث عادت بعض الأسماء القديمة وبمسمياتها الحزبية نفسها. وفى غضون خمسة عشر عاما ظهر ثلاثة عشر حزبا وأجريت الانتخابات وتكون البرلمان ومجلس الشورى ونقابات مهنية وحرفية ومحليات. ودخلت ثلاثون سيدة فى البرلمان بقوة دفع من جيهان السادات. كما أنشئ العديد من المؤسسات النسائية الاجتماعية ترعى المعوقين والأيتام والأرامل.. إلخ. لكن لم تتغير القيم السلبية نظراً لخلو تلك المؤسسات السياسية من المضمون الذى أنشئت من أجله. ظهرت أحزاب ببرامج شديدة السطحية والعمومية والاختلاف بين مضامينها ومحتوياتها غير ملموس. تشتهى الوصول إلى السلطة دون أن تقدم للجماهير أية حلول للمشاكل المعروفة للجميع. كنتيجة لعجز مؤسسات الدولة عن تحسين الأوضاع وفشل الأحزاب فى تبنى مشاكل الشارع المصرى فقد ظهر العنف السياسى والعنف المضاد وطفا على السطح نوع من الثقافة السوداء تنادى بالانغلاق على الذات وإعادة صياغة الماضى بأسلوب السلف وإهدار مكاسب أجيال الثورة بجرة قلم.

لكل هذا فإنه فى أوقات الغفلة وشيوع ثقافة الإظلام يتحتم على من سيتصدى للعمل العام أن يعيد تذكير الأذهان بالبديهيات فالمقصود بثقافة الإظلام التى يروج لها أعداء التنوير الساعين إلى غسل

العقول ومحو ذاكرة الناس، بالادعاء بأن التراجع الحضارى ما هو إلا عودة إلى جذور الأمة الثقافية وكأن الأصول التراثية التى كانت من قبل منارة الحضارة للدنيا، بتأسيس مدارس للعلوم الدنيوية وتسخير العقل لخدمة البشرية. تعنى الآن فى نهاية القرن العشرين التدهور والتخلف الفكرى. أو كان الحفاظ على التراث لايتأتى إلا بالإحجام عن التفاعل مع الحضارة الإنسانية فى أية بقعة في الدنيا، وكأننا نعيش فى كوكب آخر غير الواقع بعيداً عن الأرض.

من أجل هذا أرى أن من واجب من يتصدى لنقد التجربة الحزبية فى مصر عامة وحجم المشاركة النسائية خاصة أن يعيد التذكير بالبديهيات.

وأول هذه البديهيات.

أننا صرفنا كل نشاطنا وضيعنا معظم طاقاتنا فى بناء الهياكل الحزبية التى تعبر عن الشكل الديمقراطى فقط دون جوهره. فأسسنا هياكل حزبية لمعظم التيارات الفاعلة على الساحة المصرية، وأصبح لدينا برلمان ومجلس شورى وصحافة معارضة ونقابات منتخبة ومجالس محلية ثم تغافلنا - عمداً أو عن سوء فهم - عن توظيفها جميعًا لصالح البناء الديمقراطى وخدمة المجتمع لكل شرائحه. وكأن الهياكل كانت الهدف فى حد ذاتها ولم تكن وسيلة وآلية تتطلب التشغيل المفيد بدقة وفاعلية. من أجل المشاركة فى صنع القرار الذى يؤثر دون شك على مستقبل البلاد.

ثانيًا: بالرغم من وجود ثلاثة عشر حزبًا إلا أن من يتحرك بنسب متفاوتة بين الجماهير هم أربعة أحزاب فقط (الحزب الوطنى الحاكم - حزب الوفد - حزب العمل المتحالف مع قوى الإسلام السياسى - وحزب التجمع الذى يضم كل التيارات اليسارية). والملحوظ أن كل تلك الأحزاب تنادى وتتماثل من أجل الديمقراطية. وهو مطلب عزيز وحيوى للغاية. ولكن لم تحاول أى من تلك الأحزاب تطبيق الديمقراطية داخل هياكلها التنظيمية، وظلت قياداتها دون تغيير طوال عقدى الثمانينيات والتسعينيات. وفشلت من ثم فى تكوين صف ثان قادر على تولى القيادات أو خلق كوادر شبابية قادرة على تحمل مسئولية العمل الحزبى.

ونتيجة لذلك فإن مطلب الأحزاب بالديمقراطية أصبحت شعارات رنانة خالية من المضمون لأن اتساق الشعارات المنطوقة من القيادات مع ممارساتهم الحزبية تثبت مصداقيتهم أمام الرأى العام وفى مواجهة الأحزاب المنافسة على حد سواء. وهى حقيقة ضرورية وإن كانت بديهية ولكن أضحى من الواجب إعادة تذكير الرجال والنساء بها على حد سواء.

ثالثًا: أنه بالرغم من مرور أكثر من قرن على تعليم المرأة وخروجها إلى سوق العمل فإننا لايمكن أن نغض البصر عن المتغيرات الواقعة فى مجتمعنا اليوم حيث زادت التيارات المحافظة الواردة من دول النفط، والراغبة فى فرض هيمنتها السياسية على المنفعة، فى ظل المتغيرات العالمية الراهنة وقبل أن تتبلور بعد أطر النظام العالمى الجديد.

لهذا فإننا نحاول إزاحة الريادة المصرية من الطريق بترويج الأفكار السلفية ولقد نجحت بالفعل فى شراء الكفاءات والعقول والخبرات المصرية من الجنسين فى كل المجالات بما فيها الفن. كما استطاعت تأسيس وسائل إعلامية تثبت مبادئها المحافظة بأساليب منظمة تحت ستار الدين. وبالتالى ظهر أنصار هذا التيار كمستثمرين فى مجالات التعليم والإعلام مما أتاح لهم فرصة التفاعل المباشر مع المرأة، وتحريض المثقفات والعاملات من أبناء الطبقة الوسطى على ترك العمل والتعليم. كما شجعوها على زيادة الإنجاب مما عوق مسيرتها وحجم من دوافع مشاركتها السياسية وهمش دورها بصفة إجمالية.

رابعًا: وكنتيجة للأزمة الاقتصادية وتفشى البطالة بين الجنسين فقد اندفع شباب الطبقة الوسطى ينادون بعودة المرأة المؤهلة إلى البيت حتى لاتنافسهم فى سوق العمل مستخدمين فى ذلك الشعارات الدينية نفسها.. ولم يحاولوا أن يواجهوا أسباب البطالة بفاعلية داخل منظماتهم الحزبية.

خامسا: إنه أضحى من العبث مناقشة حجم سلبية المشاركة النسائية داخل الأحزاب بمعزل عن دراسة أسباب عزوف الرجل أيضًا عن المشاركة السياسية لأن الأسباب واحدة عند الجنسين خصوصًا وأن هناك من يزكى روح العداء بين الرجل والمرأة بتأكيد دعاوى التمييز فيما بينهما، مما أدى إلى خلق نوع من المنافسة غير الشريفة بينهما سواء فى العمل أو فى الإنتاج، وأضعف من مقدرتهن على التكاتف ومحاولة تعويق أدائهن داخل الأحزاب فى إطار ديمقراطى حقيقى من أجل مزيد من الإنتاج والإبداع على كل الأصعدة فى العمل. ■

أ. س



من الحجاب - إلى السفور - إلى الحجاب

المرأة المصرية في عالم جديد

منى ذو الفقار

باحثة مصرية ومهتمة بشئون المرأة وحقوق الإنسان.

قال الغرض الرئيسى من هذه الورقة هو: تحديد وتقييم التشريعات الأساسية التى تؤثر على تقدم المرأة المصرية وعلى قدرتها على المشاركة بفاعلية فى التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وذلك من الناحية النظرية والواقعية.

ولما كانت مصر قد وقعت فى ١٩٨٠/٧/٢٠ على الاتفاقية الدولية للقضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة (اتفاقية المرأة) وأقرتها بموجب القرار الجمهورى رقم ٤٣٤ لسنة ١٩٨١ وصدقت عليها مع بعض التحفظات باعتبارها الوثيقة الإسلامية التى تتضمن الحقوق القانونية للمرأة المصرية، فقد اتخذنا هذه الاتفاقية أساسا للدراسة وحاولنا تقييم مدى اتساق التشريعات المصرية مع نصوص الاتفاقية من الناحية النظرية وفى التطبيق. هذا وقد ساعدت التحفظات التى أبدتها مصر على بعض بنود اتفاقية المرأة فى تحديد نطاق التمييز ضد المرأة فى ظل القانون المصرى.

وقد قمنا بتحليل أهم مواد هذه الاتفاقية وهى المواد المتعلقة بالعمل والتعليم والحقوق السياسية والجنسية والمرأة الريفية وقوانين الأسرة.

وقد بين التحليل، من ناحية، أن معظم هذه التشريعات قد وفرت للمرأة فرصا متكافئة، دون تمييز، تطبيقا لأحكام الدستور المصرى. ومن هذه القوانين تلك الخاصة بالحقوق السياسية والتعليم والعمل، غير أن هذه القوانين قد اعترضتها صعوبات عاقت تطبيقها أو ممارسة الحقوق الواردة فيها لأسباب اقتصادية، أو لقيود وتقاليد اجتماعية، أو لقصور فى الوعى. وقد ترتب على ذلك وجود فجوة بين القانون والواقع كلما رتب القانون للمرأة حقوقا قانونية لا تحترم فتطبق أو لا تمارس من الناحية العملية.

ومن ناحية أخرى، كشف التحليل عن القوانين التى تؤثر على قدرة المرأة

ودورها فى التنمية الاقتصادية والاجتماعية والتى يشوبها قصور أو تمييز ضد المرأة. وقد حاولت هذه القوانين الاستناد إلى العادات والتقاليد أو إلى الدين لتبرير قصورها. وتضم هذه القوانين قانون الجنسية وقوانين الأحوال الشخصية وقد استبان كذلك ضرورة إصدار قانون جديد لتوفير الحماية والتأمين الاجتماعى للمرأة الريفية.

وبالنسبة للمجموعة الأولى من القوانين التى تعانى من عدم التطبيق أو عدم الممارسة فإن ما نسعى إليه ليس إصلاحا تشريعيا ، وإنما مشروعات لتوعية المرأة المصرية بحقوقها وواجباتها القانونية ومساعدتها على ممارسة هذه الحقوق وأداء هذه الواجبات من الناحية العملية بحيث تصبح نموذجا مضيئا لأبنائها وأسرتها وبداية لتغيير أنماط السلوك ورؤية المجتمع لأهمية مشاركة المرأة فى التنمية الاقتصادية والاجتماعية وفى صنع القرار. ويمكن أن تبدأ مثل هذه المشروعات بتعليم وتدريب القائمين بالتدريب أمثال المدرسين والعاملين فى مجالات الصحة والتعليم بصفة عامة، كما يمكن أن تتضمن مثل هذه المشروعات حملات من خلال وسائل الإعلام تؤكد على أهمية عمل المرأة وتعليمها بالنسبة لعملية التنمية وأهمية ممارسة الحقوق السياسية كواجب وحق من حقوق الإنسان. وقد أثبتت التجارب أن البرامج والتنظيمات التى تدافع عن المرأة كلما حرمت ظلما من فرصة العمل أو الترقى والمشروعات التى تساعد ربة البيت على أن تصبح منتجة ومستقلة اقتصاديا أصبحت أدوات فعالة ومطلوبة لرفع مستوى تطبيق القوانين القائمة .

وقد بين التحليل ضرورة دراسة وتقييم أسباب القصور فى تطبيق هذه القوانين، أو عدم ممارسة الحقوق الواردة فيها، والعمل على إزالة أى عقبات تحول دون هذا التطبيق أو هذه الممارسة. كما تبين أن التفسير الخاطئ لبعض قواعد الشريعة الإسلامية قد يشكل أحد أسباب القصور فى تطبيق أو ممارسة حق المرأة فى العمل وفى تولى الوظائف العامة. ومن ثم يتعين إعادة تقديم ونشر رؤية الإسلام المستنيرة لعمل المرأة وتوليها للوظائف العامة وإزالة المفاهيم الخاطئة من خلال مشروعات للبحوث التطبيقية وبرامج للتعليم والتدريب والحملات الإعلامية.

أما بالنسبة للقوانين التى يشوبها قصور أو تمييز ضد المرأة فهناك حاجة إلى إصلاح تشريعى لتلافى أسباب هذا القصور والقضاء على مظاهر هذا التمييز. كما أن هناك حاجة للنص على أحكام انتقالية تسرى فى مرحلة مؤقتة وتهدف للنهوض بوضع المرأة وقدراتها حتى تتمكن من ممارسة حقوقها القانونية وأداء التزاماتها على أساس من العلم والخبرة والثقة بالنفس وحينئذ تصبح المساواة حقيقة واقعة. فالقانون كأداة للتغيير الاجتماعى لا يحقق الهدف منه بصورة متكاملة إلا عندما يطبق ويلتزم به المواطنون.

ويكون القانون فى بعض الحالات رائدا يهدف لإحداث تغيير أو تطوير لأنماط السلوك. وفى حالات أخرى يصدر القانون انعكاسا لحركة المجتمع الفعلية وضغطه من أجل التغيير. وفى كلتا الحالتين يتعين على المرأة المصرية صاحبة المصلحة فى التغيير أن تنشط بإيجابية وفاعلية للضغط على كافة مؤسسات المجتمع المعنية لتضييق الفجوة بين القانون والواقع. وهو ما يؤكد أهمية إحياء حركة المرأة فى مصر حتى تمارس مسئوليتها فى العمل على تحقيق هذا التغيير واستمراره والقضاء على كافة أشكال التمييز ورصد ومواجهة المخالفات القانونية والدستورية ومقاومة التيار الدينى المتطرف التى كانت المرأة أولى ضحاياه والذى أثر تأثيرا ضارا على صورة المرأة ودورها فى تنمية المجتمع. كما أن على حركة المرأة أن تتولى مسئولية الضغط على السلطات التشريعية والتنفيذية وتوجيه الرأى العام ووسائل الإعلام المختلفة إلى تناول مشكلات المرأة المصرية بجدية فى الإطار الأوسع لمشكلات المجتمع الاقتصادية والاجتماعية.

أولا: الاتفاقية الدولية للقضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة :

قامت الجمعية العامة للأمم المتحدة بإقرار هذه الاتفاقية فى ١٩ ديسمبر ١٩٧٩ ونفذت فى ٣ سبتمبر ١٩٨١. وقد بلغ عدد الدول التى صدقت على الاتفاقية أو انضمت إليها فى أغسطس ١٩٩٢، ١١٦ دولة. كما قامت دول أخرى بالتوقيع عليها فقط.

وتلتزم الحكومات التى صدقت على الاتفاقية أو انضمت إليها باتباع سياسة للقضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة وبتقديم تقارير منتظمة فى ذلك الشأن إلى لجنة الأمم المتحدة للقضاء على التمييز ضد المرأة (Cedaw) والتى تجتمع سنويا لمراجعة التقارير المقدمة من الدول الأعضاء عن مدى تنفيذ أحكام الاتفاقية الدولية.

وقد صدقت مصر على اتفاقية المرأة وأصبحت لها قوة القانون بموجب القرار الجمهورى رقم ٤٣٤ لسنة ١٩٨١. غير أن مصر قد أبدت أربع تحفظات على نصوص الاتفاقية وذلك بالنسبة إلى المادة ٢ فى شأن الإجراءات الواجب اتخاذها للقضاء على التمييز، وأبدت استعدادها لتنفيذ ما جاء بفقرات هذه

المادة بشرط ألا يتعارض ذلك مع الشريعة الإسلامية. كما تحفظت على المادة ٩ فقرة ٢ فى شأن منح المرأة حقا متساويا فيما يتعلق بجنسية أطفالها. والمادة ١٦ فى شأن المساواه فى كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات الأسرية. وأخيرا تحفظت مصر على الفقرة ٢ من المادة ٢٩ فى شأن التحكيم كوسيلة لتسوية أية خلافات تنشأ بين دولتين أو أكثر من الدول الأطراف حول تفسير أو تطبيق أحكام هذه الاتفاقية.

ثانيا: المساواة فى القانون والتمييز ضد المرأة فى الواقع:

٢ - ١ الحياة السياسية والعامة - المادة ٧ من اتفاقية المرأة:

تلتزم الدول أطراف الاتفاقية طبقا للمادة ٧ باتخاذ كافة التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة فى الحياة السياسية والعامة لضمان حصول المرأة على المساواة فى الحقوق السياسية. وذلك سواء بالتصويت فى جميع الانتخابات أو الترشيح للانتخاب والمشاركة فى صياغة سياسة الحكومة وتنفيذها وتولى الوظائف العامة أو المشاركة فى جميع المنظمات والجمعيات غير الحكومية.

وقد أكد الدستور المصرى الصادر فى عام ١٩٧١ على مساواة المرأة فى الحقوق السياسية دون أى تمييز، إلا أن قيد المرأة فى جداول الانتخابات كان اختياريا حتى صدور القانون رقم ٤١ لسنة ١٩٧٩ والذى أزال هذه التفرقة وجعل القيد فى جداول الانتخابات إجباريا بالنسبة للرجل والمرأة. كما خصص القانون ٣٠ مقعدا للمرأة لضمان تمثيلها فى مجلس الشعب وذلك أخذا بروح المساواة ومراعاة لاعتبارات تاريخية واجتماعية حالت دون تأهيلها للمشاركة فى الحياة السياسية على أساس من العلم والخبرة والثقة بالنفس. وكان ذلك تطبيقا للمادة ٤ من اتفاقية المرأة التى ألزمت الأطراف باتخاذ إجراءات وتدابير خاصة مؤقتة تستهدف التعجيل بالمساواة الفعلية بين الرجل والمرأة.

وفى عام ١٩٨٦ بلغ عدد الناخبين ٢٢ مليونا إلا أن المقيد فى الجداول بلغ ١٠ ملايين من الذكور و ٣ر٨ مليون من الإناث. وكان عدد النائبات فى مجلس الشعب ٣٧ نائبة (٣٠ عضوا منتخبات لمقاعد المرأة و ٤ منتخبات و ٣ معينات) بنسبة ٧ر٦٪ من أعضاء مجلس الشعب. وفى عام ١٩٨٧ بعد صدور حكم المحكمة الدستورية العليا بإلغاء مقاعد المرأة وعدم دستوريتها استنادا إلى أن ذلك يتنافى مع مبدأ المساواة، انخفضت هذه النسبة الى ٤٪ ممثلة فى ١٨ عضوا منها ١٤ منتخبات و ٤ معينات. وفى ١٩٩٠ تم انتخاب ٧ عضوات وتم تعيين ٣ عضوات وبذلك استمر تمثيل المرأة فى مجلس الشعب فى الانخفاض حتى وصلت إلى نسبة ٢٪.

أسباب عدم ممارسة المرأة المصرية لحقوقها السياسية:

يرد البعض عدم ممارسة المرأة لحقوقها السياسية والقصور الشديد فى تمثيلها فى المجالس النيابية المحلية إلى المناخ العام الذى لا يشجع على المشاركة السياسية سواء بالنسبة للرجل أو المرأة، وضعف المؤسسات الحزبية والمؤسسات الأخرى للمجتمع المدنى، وعدم قدرتها على جذب اهتمام المواطنين ودفعهم للمشاركة الفعالة وعدم الاستقرار التشريعى لنظام الانتخابات فى خلال الفترة من ١٩٨٣ إلى ١٩٩٠ نتيجة لإدخال نظام الانتخابات بالقائمة النسبية والطعن فى دستوريته أكثر من مرة وقد حكم بعدم دستوريته فى ١٩ مايو سنة ١٩٩٠.

والحقيقة إن كل هذه الأسباب العامة ساهمت فى تراجع مشاركة المرأة فى الحياة السياسية، إلا أن هناك أسبابا خاصة بالمرأة المصرية أدت إلى تراجع نسبة تمثيلها ومشاركتها منها:

(أ) حصلت المرأة المصرية على حقوقها السياسية فى عام ١٩٥٦ بموجب دستور ١٩٥٦. وأصبح القيد بالنسبة لها فى جداول الانتخابات إجباريا منذ ١٩٧٩ وبالتالى فإن اشتراك المرأة فى الحياة النيابية حديث نسبيا، مما لم يسمح لها بتكوين رصيد كافٍ من الخبرات والكفاءات التى تمكنها من دخول المنافسة على قدم المساواة.

(ب) بلغت نسبة الأمية بين الإناث ٥ر٦٢٪ بالمقارنة بنسبة ٥ر٣٧٪ بين الذكور فى عام ١٩٨٦. وبإضافة نسبة القادرين على القراءة والكتابة وهم حقيقة أقرب إلى الأميين تبلغ نسبة الأمية بين الإناث ٨ر٧٩٪ بالمقارنة بنسبة ٣ر٦٨٪ للذكور.

(ج) ازدياد نسبة تسرب الفتيات من التعليم.

(د) الظروف الاجتماعية والتقاليد التى تحول دون مشاركة المرأة فى الحياة السياسية. فتتحمل المرأة المصرية مسئولية مزدوجة فهى تقوم بخدمة أسرتها وزوجها وأبنائها وحدها دون مشاركة فعالة من الزوج فى أغلب الأحيان وذلك بالإضافة إلى مسئولياتها كعاملة فى تنفيذ التزاماتها قبل رب العمل، كما أن التقاليد - خاصة فى المجتمع الريفى - لا تشجع المرأة الريفية على المشاركة فى الحياة السياسية. فالمراكز القيادية محفوظة دائما للرجل، أما المرأة فعليها أن تشارك بتقديم الدعم المالى والسياسى

والاجتماعى بالإضافة إلى مسئوليتها فى نطاق الأسرة.

(هـ) إن المرأة المصرية تعانى من القهر فى الريف والحضر كما أنها تعانى من نقص الوعى بأهمية وأسلوب ممارسة الحقوق السياسية وإن كانت نسبة مشاركتها فى الانتخابات أعلى فى الريف منها فى الحضر نظرا لانتشار العصبيات الأسرية والقبلية فى الريف. وقد ساعد على استمرار هذا الوضع عدم وجود تنظيمات حكومية، أو غير حكومية تتولى رفع مستوى وعى المرأة بحقوقها القانونية ومساعدتها على ممارسة هذه الحقوق وتطبيقها، وتشجيع المرأة على ترشيح نفسها فى الانتخابات العامة وتدعيم تجربتها فى هذا المجال. والجدير بالذكر أن الأحزاب السياسية لم تقم بجهد ملموس لتوسيع دائرة مشاركة المرأةفى الحياة السياسية ودعمها.

(و) عدم وجود حركة منظمة وموحدة للمرأة تتولى مسئولية تشجيعها وتوعيتها ودعمها وتنسيق حركتها ورفع المستوى الحضارى والاجتماعى والاقتصادى للمرأة المصرية بوجه عام، وأهمية هذه الحركة المنظمة أنها يمكنها أن تكون فى مجموعها قوة ضغط تتجمع حولها المرأة فى شأن قضاياها بمعناها الواسع.

(ز) الحاجة إلى آليات منظمة ومستمرة وموحدة تتولى التنسيق بين التنظيمات المختلفة حكومية وغير حكومية وتجميع الجهود والموارد لتنفيذ خطة رفع مستوى الوعى لدى المرأة المصرية بحقوقها السياسية وإزالة العقبات التى تحول دون ممارستها لهذه الحقوق وكذلك تقديم الخدمات المساعدة التى تمكنها من المشاركة بفاعلية فى كافة مجالات الحياة السياسية.

٢ - ٢ المساواة فى حق التعليم - المادة ١٠ من اتفاقية المرأة :

تنص المادة ١٠ من الاتفاقية الدولية على التزام الدول الأطراف باتخاذ كافة التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة فى مجال التعليم سواء كان تمييزا قانونيا أو فعليا. ولقد نصت المادة ١٨ من الدستور المصرى الصادر فى ١٩٧١ على أن «التعليم حق تكفله الدولة وهو إلزامى فى المرحلة الابتدائية»، كما نصت المادة ٢٠ على أن «التعليم فى مؤسسات الدولة التعليمية مجانى فى مراحله المختلفة». وتبين من ذلك أن الدستور المصرى لم يميز بين المرأة المصرية والرجل المصرى فى مجال التعليم فالمساواة بحكم القانون كاملة فى كافة النواحى. إلا أننا إذا نظرنا إلى الإحصاءات التالية فسوف نلاحظ أن هناك فارقا كبيرا بين نسبة الرجال المتعلمين والنساء المتعلمات:

أ - الأمية :

بلغت نسبة الأمية بين المصريين ٤ر٤٩٪ فى عام ١٩٨٦ طبقا للإحصاءات المنشورة بواسطة الجهاز المركزى للتعبئة العامة والإحصاء. وبلغت نسبة الأمية بين الإناث ٥ر٦٢٪ بالمقارنة ٤ر٣٧٪ بين الذكور. كما بلغت نسبة الذكور الحاصلين على مؤهل جامعى ٧ر٤٪ بالمقارنة بنسبة ٤ر١٪ للإناث. وإذا قارنا الإحصاءات المنشورة عام ١٩٦٠ بتلك المنشورة عن عام ١٩٨٦ لوجدنا أن نسبة الأمية بين الرجال قد تناقصت بحوالى ٢٠٪ بينما انخفضت نسبة الأمية بين الإناث خلال الفترة نفسها بنسبة ١٥٪ ومع الاعتراف بأن هذه المقارنة تبين التقدم الذى حدث خلال الفترة من عام ١٩٦٠ إلى عام ١٩٨٦، الا أنها تبين أيضا أن نسبة الأمية بين الإناث أعلى كثيرا من نسبة الأمية بين الذكور، وأن معدل انخفاض هذه النسبة أقل فى حالة الإناث منه فى حالة الذكور مما يدل على أن الفجوة تتزايد بمرور الأيام.

ب - تسرب الأناث من المدارس :

تبين الأرقام التى نشرها الجهاز المركزى للتعبئة العامة والإحصاء أن نسبة الطالبات فى المدارس الثانوية قد انخفضت إلى ٥ر٣٨٪ بالمقارنة بنسبة ٦ر٤١٪ للطالبات فى المدارس الإعدادية و٢ر٤٤٪ للطالبات فى المرحلة الابتدائية. بينما تزايدت نسبة الطلبة فى هذه المراحل الدراسية بصورة منتظمة. وتبين الإحصاءات عن عام١٩٨٨/١٩٨٩ أن نسبة الطلبة فى الجامعات كانت ٢ر٦٦٪ فى مقابل ٨ر٣٣٪ للطالبات. كما تبين أن عدد الطلبة بالجامعات قد زاد بنسبة ٤ر٦٪ خلال الفترة ١٩٨٤/١٩٨٥ إلى ١٩٨٨/١٩٨٩ بينما زاد عدد الطالبات خلال الفترة نفسها بنسبة ٥٪ فقط مما يدل على أن الفرق بين عدد الطلبة وعدد الطالبات بالجامعات سوف يتزايد باستمرار على مر السنين.

أسباب التمييز الفعلى ضد المرأة فى مجال التعليم :

تبين الإحصاءات السالفة أن هناك تمييزا فعليا ضد المرأة فى مجال التعليم ويمكننا أن نرجع هذا التمييز إلى الأسباب التالية :

١- أن التعليم إجبارى خلال المرحلة الابتدائية فقط، ومن ناحية أخرى فإن التقاليد والعادات الاجتماعية خاصة فى المجتمعات الريفية لا تشجع تعليم الإناث فيما بعد المرحلة الابتدائية حيث يمكن الاستفادة منهن للمساعدة فى الأعمال المنزلية أو فى الزراعة.

ب - الزواج المبكر للإناث وخاصة في الريف . فبالرغم من أن الحد الأدنى لسن الزواج للإناث هو ١٦ سنة طبقا للقانون فقط إلا أن الدراسة التي أعدها الجهاز المركزي للتعبئة والإحصاء في عام ١٩٨٣ بينت أن ٢٥٪ من المصريات قد تزوجن في سن تقل عن ١٥ سنة. وبالرغم من أن الحد الأدنى لسن الزواج بالنسبة للذكور هو ١٨ سنة فإن الظروف العملية لا تشجع زواج الذكور في سن مبكرة ويرجع ذلك إلى التزام الرجل بالإنفاق طبقا لقانون الأحوال الشخصية الذي يستند إلى أحكام الشريعة الإسلامية. وبالإضافة إلى ذلك فإن أداء الخدمة العسكرية بالنسبة للذكور والذي يتم عادة قبل حصولهم على وظائف دائمة أو قبل زواجهم يؤدي عملا إلى تأخير سن الزواج لدى الذكور.

والخلاصة

إن تعليم المرأة شرط أساسي للتنمية الاقتصادية والاجتماعية وهو أيضا أفضل حل لمشكلة التزايد السكاني بحيث ثبت أنه كلما زاد نصيب المرأة من التعليم قل عدد الأطفال في أسرتها وعلى ذلك فإن مشكلة تسرب الإناث من المدارس ومشكلة الأمية بوجه عام والأمية بين الإناث بوجه خاص، يجب أن تلقى الأولوية الأولى في كافة خطط التنمية للتنظيمات الحكومية وغير الحكومية، ويهمنا أن نشير إلى أن حل هذه المشكلات لن يتم بزيادة عدد الطالبات فحسب وإنما أيضا بتطوير نوعية التعليم.

والجدير بالذكر أننا لا نسعى إلى أي تعديل أو إصلاح تشريعي في مجال التعليم، فقد كفل القانون المساواة المطلقة بين المواطنين إناثا وذكورا في مجال التعليم، ولكن ما نطالب به هو ضرورة رفع مستوى الوعي الاجتماعي بأهمية دور المرأة في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، فإذا كان دور المرأة ثانويا أو هامشيا أو قاصرا فقط على مسئولية الحمل والولادة وتربية الأطفال، فمن الطبيعي أن تعطي الأسرة الأولوية لأبنائها من الذكور في الحصول على أعلى درجات التعليم وأن تشجع تسرب الإناث وزواجهن المبكر. كما أننا ننادي بضرورة نشر الوعي بأهمية تعليم المرأة كشرط أساسي لحسن أدائها لدورها ومسئولياتها كأم وزوجة بأسلوب بناء وإيجابي. ويتبين مما سبق أن هناك حاجة ماسة وعاجلة لتنفيذ خطة تهدف إلى تغيير النظرة إلى دور المرأة في المجتمع وتؤكد أهمية مشاركتها في التنمية.

٢ - ٣ حق العمل - المادة ١١ من اتفاقية المرأة وحق التمثيل والمشاركة على المستوى الدولي - المادة (٨) من الاتفاقية:

تنص المادة ١١ من الاتفاقية على التزام الدول الأطراف باتخاذ كافة التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في ميدان العمل وبصفة خاصة لمنع التمييز ضد المرأة بسبب الزواج أو الأمومة ولضمان حقها الفعلي في العمل.

وقد نصت جميع القوانين المصرية على مبدأ المساواة بين المواطنين فيما يتعلق بحق العمل دون تمييز بين الرجل أو المرأة. كما نصت المادتان ١٠ و ١١ من الدستور المصري على التزام الدولة بحماية الأمومة والطفولة وبالتوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها في المجتمع. ونصت كل القوانين المنظمة للعمل وعلى وجه الخصوص قانون العمل رقم ١٣٧ لسنة ١٩٨١ على المساواة القانونية فيما بين الرجل والمرأة دون أي تمييز. كما نصت على حماية المرأة من الأعمال الضارة والخطيرة والعمل الليلي ونصت على حقها في إجازات الوضع والولادة وغير ذلك من الحقوق التي تشترطها الاتفاقية الدولية.

وعلى الرغم من أن المرأة المصرية تتمتع بحكم القانون بالمساواة الكاملة في ميدان العمل، فإن مجال التطبيق الفعلي للقانون يبين أن المساواة لم تتحقق إلى حد كبير. وتبين الإحصائيات الأخيرة التي نشرها الجهاز المركزي للتعبئة والإحصاء في عام ١٩٨٦أن مشاركة المرأة في القوى العامة قد زادت من ٧٪في عام ١٩٧٦ إلى ١٠٪ في عام ١٩٨٦ . والجدير بالذكر أن هذه النسبة لا تمثل المشاركة الحقيقية للمرأة المصرية في الإنتاج والعمل حيث إن هذه الإحصاءات لا تشمل مشاركة المرأة في العمل في القطاعات غير الرسمية وخاصة في قطاع الزراعة، وقد بينت دراسة حديثة نسبيا أجريت من خلال الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء في عام ١٩٨٨ ونشرت في ١٩٩١ استخدم فيها مفهوم حديث في العمل شمل مشاركة المرأة في الأنشطة الإنتاجية دون مقابل أن مشاركة المرأة تزايدت من ٧٪ في عام ١٩٧٥ إلى ٩٪ في عام ١٩٨٢ ثم الى ١٨ر٧٪ في عام ١٩٨٤ حتى وصلت إلى ٣٦ر٦٪ في عام ١٩٨٨ وهذه النسبة لمشاركة المرأة المصرية في النشاط الاقتصادي حتى بعد تعديل تعريف العمل ليشمل القطاع غير الرسمي تبين أن المرأة العاملة في مصر مازالت أقلية وما زال هناك مجال كبير لتحسين فرص العمل المتاحة لها.

وبالإضافة إلى ذلك فإن المرأة العاملة في القطاع غير الرسمي لا تتمتع بحماية قانونية أو بأي حقوق تترتب على علاقة العمل سواء من حيث الأجر أو التأمين الاجتماعي فالمرأة الريفية تعمل في قطاع الزراعة دون أي مقابل نقدي ودون أن يرتب لها عملها أي حقوق قانونية.

وينبغي أن ننوه أيضا بأن هناك مجالات للعمل مازالت مغلقة أمام المرأة

مثل القضاء بينما يعتبر وجودها فى مجالات أخرى مثل الدفاع والشرطة رمزيا. كما تتناقص نسبة المرأة العاملة فى مجالات معينة بالرغم من أن هذه المجالات تعانى من نقص العمالة وانخفاض مستوى الخدمة ومنها على سبيل المثال خدمات الصحة والأمن والمواصلات والعدل.

أسباب القصور فى تطبيق قوانين العمل:

شهدت السنوات الأخيرة تراجعا عن مبدأ المساواة بالنسبة للمرأة فى مجال العمل. وظهر ذلك فى بعض الممارسات المخالفة للدستور والقانون مثل الإعلان فى الصحف اليومية عن وظائف خالية والاشتراط أن يكون المتقدم للوظيفة رجلا. وقد شجع عدم التصدى لهذه الممارسات بعض الشركات والبنوك فى القطاعين العام والخاص على تفضيل إعطاء فرص العمل للرجل دون المرأة. وقد استند هذا التيار على حجة ساقها البعض وهى انخفاض إنتاجية المرأةالعاملة نتيجة لانشغالها بمشاكل أسرتها واستخدامها لحقها فى إجازات الوضع والرضاعة .... الخ. مما يوثر على مستوى أدائها لعملها. وإن كان انخفاض مستوى الإنتاجية مشكلة اجتماعية عامة يسأل عنها الجميع سواء الرجل أم المرأة إلا أن هناك جوانب إضافية تؤثر على إنتاجية المرأة العاملة ومستوى أدائها لعملها وهى:

١ - عدم وجود خدمات مساعدة للمرأة العاملة تساندها فى تحمل مسئوليتها المزدوجة كعاملة من ناحية وكزوجة وأم من ناحية أخرى، ومثال ذلك عدم وجود دور للحضانة بالأعداد والأسعار ومستوى الرعاية المناسبة وبرغم أن المشرع ألزم أصحاب الأعمال بإقامة دار للحضانة إذا وصل عدد العاملات إلى ١٠٠ أو اشتراكهم فى إقامة دار للحضانة إذا انخفض العدد عن ذلك الرقم فإن تطبيق هذا الالتزام القانونى قاصر ويواجه عقبات كثيرة.

ب - أن الظروف الاقتصادية للمجتمع لا تسمح للمرأة العاملة بالحصول على الأجهزة المنزلية الحديثة التى تساعدها على إدارة منزلها بكفاءة وبأقل جهد ووقت ممكنين وتمكنها من توجيه طاقتها إلى الأنشطة الإنتاجية.

ج - إن المرأة العاملة تتحمل مسئولية أسرتها وحدها دون مشاركة فعالة من الزوج فى أغلب الأحيان، وذلك نتيجة للتنشئة الخاطئة التى تحمل البنت دون الولد مسئولية خدمة أفراد الأسرة فى المنزل بحيث أصبح الرجل والمرأة شريكين يتعاونان من أجل مصلحة الأسرة والمجتمع، إلا أن هذه الأدوار لم تتغير داخل المنزل فما زالت هذه المسئولية على عاتق المرأة وحدها.

د - أن الدعوة إلى عودة المرأة إلى البيت، والتنازل عن حقها فى العمل وترك مسئوليتها فى تنمية المجتمع وزيادة الإنتاج تتجاهل حقائق أساسية تبين أن المرأة تعول أسرتها أو تشارك فى الإعاله كما أنها تلعب دورا رئيسيا فى تنمية المجتمع. وعلى سبيل المثال فإن المرأة تشكل حوالى نسبة ٩٧٪ من المدرسين فى المدارس الابتدائية كما أن المرأة المصرية قد قامت بجهد رئيسى فى قطاع الزراعة خاصة فى السنوات الأخيرة عندما هاجر الأزواج إلى الدول العربية سعيا وراء الرزق، وإن كانت الإحصاءات الرسمية لا تعترف بمشاركة المرأة المصرية فى مجال الزراعة.

والخلاصة:

إننا لا نسعى إلى الإصلاح التشريعى فى مجال العمل وإنما نطالب بمشروعات تساعد المرأة على تحقيق المساواة الفعلية طبقا للقانون. ومثال ذلك مشروعات التدريب وتنمية قدرات المرأةوحملات وسائل الإعلام لتأكيد أهمية عمل المرأة فى التنمية، كما أن هناك حاجة لإقامة تنظيمات ومشروعات لمساعدة المرأة والدفاع عنها فى حالة حرمانها من حقها العادل فى فرصة العمل أو الترقى بالإضافة إلى ذلك فهناك ضرورة للتوسع فى المشروعات الحرفية والإنتاجية للمرأة العاملة داخل بيتها لتحقيق استقلالها الاقتصادى والنهوض بخدمات دور الحضانة ورعاية الأطفال، وأخيرا فهناك حاجة للاعتراف رسميا بدور المرأة الحقيقى فى النشاط الاقتصادى والعمل على تغيير نظرة المرأة والمجتمع معا فى شأن دورها وأهميته من خلال وسائل الإعلام.

ثالثا : التمييز ضد المرأة المصرية:

٣- ١ الجنسية - المادة ٩ - من اتفاقية المرأة:

تنص المادة ٩ من اتفاقية المرأة على التزام الدول الأطراف بمنح المرأة حقا مساويا لحق الرجل فيما يتعلق بجنسيتها وجنسية أطفالها. وقد أعطى قانون الجنسية المصرى رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥ لأبناء الأب المصرى حق الحصول على الجنسية المصرية تلقائيا سواء ولدوا فى مصر أو فى الخارج، أما بالنسبة لأبناء الأم المصرية المتزوجة من أجنبى فالقاعدة هى عدم أحقية أبنائها فى الحصول على الجنسية المصرية إلا فى حالة استثنائية وهى أن يكون الطفل قد ولد فى مصر من أب مجهول أو مجهول الجنسية أو عديم الجنسية.

أما إذا ولد الطفل خارج مصر من أب مجهول أو مجهول الجنسية أو عديم الجنسية فلا يستفيد من هذا الاستثناء

ويظل الطفل دون جنسية إلى أن يصل إلى سن الرشد ويتقدم خلال سنة بطلب لوزير الداخلية للحصول على الجنسية وذلك بشرط إقامته في مصر لمدة ٥ سنوات بصفة مستديمة قبل تقدمه بالطلب . وللوزير المسئول السلطة التقديرية في هذا الشأن ومن الناحية العملية فقد ترتب على تطبيق هذا القانون مشكلات إنسانية واجتماعية كثيرة خاصة في حالة الأم المصرية المطلقة والأرملة والتي تعود إلى مصر مع أبنائها (الأجانب) لتواجه صعوبات مادية ومعنوية في رعاية أطفالها فهم يعاملون معاملة الأجانب ويعانون من صعوبة الحصول على تصاريح الإقامة وأذون العمل وضرورة دخول المدارس الخاصة أو دفع مصروفات المدارس والجامعات بالعملات الأجنبية.

لقد ميز قانون الجنسية أطفال الأم الأجنبية على أطفال الأم المصرية مما يشكل اعتداء صارخا على مبدأ المساواة فأطفال الأب المصري المتزوج من أجنبية يعتبرون مصريين تلقائيا بينما لا يتمتع أطفال الأم المصرية المتزوجة من أجنبي بالحق نفسه. وقد قدمت اقتراحات عديدة لتعديل قانون الجنسية المصرية تلقائيا تحقيقا للمساواة بين الرجل والمرأة في هذا المجال واحتراما للدستور.

إن التمييز ضد المرأة المصرية في قانون الجنسية يشكل اعتداء صارخا على مبدأ المساواة دون أى مبرر مقبول وقد ساق التيار المؤيد لاستمرار هذا التمييز ضد المرأة حججا لتبرير موقفهم نلخص بعضها فيما يلي :

(أ) استند البعض إلى أن تأثير الأم المصرية على أبنائها أضعف كثيرا من تأثير الأب الأجنبي عليه مما يؤثر على شعور الأبناء بالولاء لمصر وعلى أهليتهم للحصول على الجنسية المصرية. ويعيب هذه الحجة أنها أغفلت أن الولاء لمصر هو شعور نفسي غير ملموس يصعب تقييمه أو تحديده كما أن هذه الحجة قد خانها التوفيق في تقدير دور الأم المصرية وتأثيرها على أطفالها.

(ب) والحجة الثانيةكانت مشكلة السكان ومن الواضح أن هذه الحجة لا يمكن قبولها لسبب بسيط وهو أن عدد الأطفال الذين يولدون لأم مصرية وأب أجنبي لا يذكر إذا ما قورن بالزيادة السنوية في عدد السكان في مصر.

(ج) والحجة الثالثة تتعلق بالأمن القومي وخاصة في حالة المصريات المتزوجات من بعض الأجانب المشكوك في انتمائهم إلى جماعات إرهابية أو فئات مماثلة وهذه الحجة لا تبرر الاستمرار في تطبيق قانون غير دستوري وحرمان المرأة المصرية من حقوقها في المساواة.

بالرغم من اعتراف قانون الجنسية المصرية بمبدأ ازدواج الجنسية إلا أن مصر قد تحفظت على الفقرة الثانية من المادة ٩ من اتفاقية المرأة «تفاديا لاكتساب ابن الأم المصرية لجنسيتين في حالة اختلاف جنسية الأبوين واتقاء الإضرار بمستقبله».

وقد أغفل القانون الحالات التي يكون فيها أبناء الأم المصرية والأب الأجنبي في حاجة إلى الجنسية المصرية ويعانون من أبلغ الأضرار لعدم إمكانهم الحصول على هذه الجنسية واقتصر القانون على استثناء حالة أبناء الأم المصرية وأب مجهول أومجهول الجنسية أو عديم الجنسية، ولم يعط أبناء الأم المصرية والأب الأجنبي أى فرصة أو حق في الحصول على الجنسية المصرية.

وفضلا عن أن ما سبق يعتبر تمييزا صارخا ضد المرأة المصرية فإن قانون الجنسية لم يضع في اعتباره أى حالة استثنائية لأم مصرية تطلق أو تترمل وتحتاج للإقامة في مصر مع أبنائها الذين سوف يعتبرون من الأجانب في هذه الحالة .

٣ - ٢ المرأة الريفية - المادة ١٤ - من اتفاقية المرأة :

تنص المادة ١٤ من اتفاقية المرأة على التزام الدول الأطراف بأن تضع في اعتبارها المشاكل الخاصة التي تواجهها المرأة الريفية والأدوار المهمة التي تؤديها في تأمين أسباب البقاء اقتصاديا لأسرتها، بما في ذلك عملها في النشاط الاقتصادى دون أجر وأن تكفل للمرأة على أساس المساواة مع الرجل حق التدريب والتعليم والتأمين الاجتماعي والمشاركة في وضع وتنفيذ خطط التنمية على جميع المستويات، وتوفير فرصة الحصول على القروض والائتمان وتسهيل التسويق والتكنولوجيا المناسبة. والمساواة في المعاملة في مشروعات استصلاح الأراضي والاستصلاح الزراعي ومشاريع التطوير الريفية وفي التمتع بالظروف المعيشية الملائمة.

ويجرى القانون المصرى على أن المرأة الريفية العاملة لا تعتبر عاملة أخذا بتعاريف العمل الدولية والتي تقصره على العمل في مقابل أجر مدفوع. لذلك لا تتمتع المرأة الريفية في مصر بأى حماية قانونية في ظل قوانين العمل الساريةولا بأى حقوق في التأمينات الاجتماعية، كما أن حق المرأة الريفية في الحصول على الائتمان والقروض وتسهيلات التسويق والتكنولوجيا المناسبة أو في تنظيم نفسها والمشاركة في تنمية وتنفيذ برامج الرعاية الصحية وتنظيم الأسرة، تعتبر جميعا نظرية إلى حد بعيد، حيث يحول دون تطبيقها أو ممارستها نسبة الأمية العالية وازدواج مسئولية المرأة الريفية العاملة وغيرها من الأسباب

الاجتماعية والاقتصادية. والخلاصة أن هناك حاجة ماسة لدراسة أفضل الطرق وأنسبها لتطبيق المادة ١٤ من اتفاقية المرأة سواء من خلال إصدار القوانين أو تنفيذ المشروعات المناسبة.

٣ ـ ٣ الزواج العلاقات الأسرية ـ المادة ١٦ ـ من اتفاقية المرأة :

١ ـ تنص المادة ١٦ من اتفاقية المرأة على التزام الدول الأطراف باتخاذ جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة فى كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات الأسرية، وبصفة خاصة المساواة فى حق إبرام عقد الزواج وحرية اختيار الزوج وفى جميع الحقوق والالتزامات أثناء علاقة الزواج وعند إنهائها، وحق اتخاذ القرار فى شأن عدد الأطفال والفترة بين إنجاب طفل وآخر، وفى الحصول على المعلومات والتعليم والوسائل الكفيلة بتمكين المرأة من ممارسة حق الاختيار، وحقوق الولاية والقوامة والوصاية على الأطفال، والحق فى اختيار أو الاحتفاظ باسم أو لقب العائلة وحق اختيار المهنة والعمل والمساواة فى حقوق الملكية وإدارة الممتلكات والتصرف فيها، بالإضافة إلى ضرورة تحديد حد أدنى لسن الزواج وتسجيل عقود الزواج فى سجل رسمى. وقد تحفظت مصر، وكذلك بقية الدول العربية والإسلامية المنضمة لاتفاقية المرأة، والتى تستند تشريعاتها المتعلقة بالأسرة إلى مبادئ الشريعة الإسلامية، على نص المادة ١٦ والمادة ٢ من الاتفاقية الدولية للسبب نفسه وهو الخشية من أن تكون المساواة فى الحقوق الواردة فى هذه المواد غير متفقة مع قواعد الشريعة الإسلامية.

وقد صدر قانون الأحوال الشخصية فى مصر رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠ وتعدل بموجب القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ وبعد حوالى خمسين عاما صدر القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ معدلا للقوانين السالفة، وقد واجه هذا القانون الأخير موجة من الاعتراضات خاصة من التيار الدينى المتطرف على أساس أن هذا القانون قد قيد حق الزوج فى تعدد الزوجات وفى الطلاق.

وفى الواقع فإن القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ لم يقيد حق الزوج فى الزواج بأخرى وإنما نظم ممارسته لهذا الحق بأسلوب يحترم إنسانية وكرامة الزوجة الأولى والزوجة الثانية. فقد ألزم الزوج بالإقرار باسم الزوجة أو الزوجات اللاتى فى عصمته ومحل إقامتهن قبل عقد الزواج الجديد وألزم الموثق بإخبارهن بالزواج الجديد بكتاب موصى عليه، كما نص القانون على عقاب الزوج بالحبس مدة لا تزيد عن ستة أشهر أو بغرامة ٢٠٠ جنيه فى حالة مخالفة هذا النص وعقاب الموثق بالحبس لمدة لا تتجاوز ستة أشهر وبغرامة خمسون جنيها كما أجاز عزله أو وقفه عن العمل لمدة لا تتجاوز سنة فى حالة مخالفته لالتزاماته.

وقد أعطى القانون الزوجة الأولى حق الطلاق دون إثبات الضرر إذا طلبت ذلك خلال سنة من تاريخ علمها بالزواج الجديد وللزوجةالجديدة الحق نفسه إذا أخفى عنها الزوج زواجه بأخرى، وكل ما كان يهدف إليه هذا النص هو دفع الزوج الذى يرغب بالزواج بأخرى إلى مواجهة الموقف بشجاعة وتطليق الزوجة الأولى إذا طلبت لتضررها دون الحاجة إلى إثبات الضرر.

اما المسألة الثانية والتى كانت محلا لاعتراضات كثيرة فهى حق المطلقة الحاضنة فى الاستقلال بمسكن الزوجية طوال مدة حضانتها للصغار إلا إذا وفر لها الزوج مسكنا بديلا مع عدم الإخلال بحق الزوج فى الاستقلال بمسكن الزوجية إذا كان من حقه أصلا الاحتفاظ به أى إذا كان مملوكا له أو مستأجرا باسمه.

وقد أخذ القانون فى هذا الموضوع المتعلق بمصلحة اقتصادية بحتة للطرفين جانب الصغار فخصص لهم مسكن الزوجية بمصاحبة الحاضن سواء أكان رجلا أو امرأة، بل إن القانون لم يراع ظروف المرأة غير العاملة وكبيرة السن عند خروجها من منزلها بانتهاء سن حضانة صغارها وانتهاء حقها فى النفقة.

وفى مايو ١٩٨٥ صدر حكم المحكمة الدستورية العليا ببطلان القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ لسبب شكلى دون التعرض لمضمون القانون، ذلك لأن القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ كان قد صدر بقرار جمهورى خلال مدة إجازة مجلس الشعب ولم يعرض عليه بعد الانعقاد للتصديق طبقا للدستور. وترتب على الحكم ببطلان القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ موقف خطير تمثل فى سريان قوانين الأحوال الشخصية الصادرة فى العشرينيات فى ظل ظروف اجتماعية واقتصادية مختلفة تماما. وقد كان دور المرأة المصرية فى مواجهة هذا الموقف مشهودا فقد نهضت قبل صدور حكم المحكمة الدستورية بمدة غير قصيرة فى شكل مجموعات عمل وتنظيمات تدعو إلى إصدار قانون جديد ومتكامل للأسرة يغطى كافة جوانب العلاقات الزوجية والأسرية ويتفق مع الظروف الاجتماعية الجديدة. وقد واجهت هذه المجموعات هجمات شرسة من التيار الدينى المتطرف الذى حاول أن ينتهز الفرصة لتقنين الردة الحضارية التى كان يدعو لها استنادا إلى تصور مشوه لقواعد الشريعة الإسلامية، كما استفادت مجموعات المرأة المصرية من الظروف الدولية فى ذلك الوقت والتى ساعدت على سرعة مبادرة الحكومة بعرض القانون ١٠٠ لسنة ١٩٨٥ على مجلس الشعب وذلك بمناسبة انعقاد مؤتمر المرأة العالمى فى نيروبى عند انتهاء عقد المرأة العالمى فى ١٩٨٥.

وجـاء القـانون ١٠٠ لسنة ١٩٨٥ بنصوص شبيهة لتلك التى جاءت فى القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ الملغى، وإن كـان القـانون الجـديد قـد قـدم بعض التنازلات فى مـواجـهـة التـيـار الدينى المحافظ دون مبرر معقول. وتتمثل أهم هذه التنازلات فى أن القانون ألزم الزوجة المتضررة من قيام زوجها بالزواج من أخـرى دون رضـاها والتى ترغب فى الحصول على الطلاق أن تثبت الضرر المادى أو المعنوى الذى لحـقـهـا والذى يتعذر معه دوام العشرة بين أمثالها. وكان هذا الضرر مفترضا فى القانون الملغى. والجدير بالذكر أنه قد تقدم البعض بطعن إلى المحكمة الدستورية العليا على النص الذى يعطى للحاضنة حق الاستـقـلال بمسكن الزوجية خلال مدة الحضانة، وقد حكمت المحكمة الدستورية العليا أخيرا برفض الطعن لأسباب تتعلق بالشكل.

وهذا يدعونا إلى التأكيد على أهمية وجود واستمرار حركة منظمة للمرأة تتبنى قضاياها وترصد وتراقب تطبيق القـوانين المؤثرة على نشـاطـهـا وتدفع حركتها إلى الأمام وإلا كانت معرضة للتراجع والعودة إلى الوراء.

٢ ـ نطاق التـحـفظات التى أبدتهـا الحكومة المصرية على اتفاقية المرأة التى تتصل بقانون الأحوال الشخصية :

٢ ـ ١ تنص المادة ١٦ ـ ١(أ) و(ب) من اتفاقية المرأة على حق المساواة فى إبرام عقد الزواج وحرية اختيار الزوج وهذا الحق مكفول طبقا للقانون المصرى وقواعد الشريعة الإسلامية من الناحية النظرية إذ يشترط موافقة الزوجة أو صحة توكيلها لأبيها لإبرام عقد زواج صحيح. إلا أن هذا فى الواقع لا يحدث فى كثير من الأحيان لاعتبارات اقتصادية واجتماعية منها الفقر ونقص التعليم والعادات والتقاليد المحافظة التى تؤدى إلى تزويج البنات بمعرفة آبائهم دون رضاهن. ويعتبر الإغراء المادى من أهم الأسباب التى تدعو الآباء إلى الموافقة على تزويج بناتهن دون رضاهن خاصة فى حالة الأزواج غير المصريين وكبار السن الذين يتمتعون بثراء كبير، ويضاف إلى ذلك التقاليد الاجتماعية التى تصور الزواج المبكر بمثابة الضمان والأمان للابنة الشابة بديلا عن التعليم أو العمل.

ويثير نص المادة ١٦ ـ ١ (أ) و (ب) مسألة تعدد الزوجات التى تعتبر خروجا على مبدأ المساواة فى شأن الزواج. ولم يتعرض قانون الأحوال الشخصية لمسألة تعدد الزوجات إلا فى حالة النص على التـزام الزوج بإخطار الزوجـة الأولى والثـانيـة باتخـاذه لقرار الزواج بأخرى. وطبقا للشريعة الإسلامية فإن تعدد الزوجات رخصة مقيدة بشروط لا تستخدم إلا فى حالات استثنائية غير أنه طبقا لقانون الأحوال الشخصية وفى الحياة العملية لا توجد أية قيود أو أى رقابة على استخدام هذه الرخصة مما يؤدى إلى التعسف فى استخدامها دون مبرر معقول فى كثير من الأحيان. ويترتب على تعدد الزوجات آثار ضارة وخطيرة تؤثر على إحساس المرأة بالكرامة واحترام الذات كما يؤدى التعدد إلى معاناة الأطفال والإضرار بمصالحهم . ولذلك فهناك ضرورة لتوضيح المقاصد الحقيقية للشريعة الإسلامية فى صلب قانون الأحوال الشخصية بوضع حدود أو شروط لاستخدام الحق فى تعدد الزوجات. والجدير بالذكر أن قانون الأحوال الشخصية التونسى قد حظر تعدد الزوجات .

٢ ـ ٢ وتنص المادة ١٦ ـ ١ (ج) من اتفاقية المرأة على المساواة فى الحقوق والالتزامات أثناء الزواج وعند إنهائه، ولا تتسق مع هذا المبدأ فى ظل القانون المصرى المسائل الرئيسية التالية :

أ ـ حق الطاعة :

تنص المادة ١١ مكرر ثانيا من قانون الأحوال الشخصية على حق الزوج فى وقف نفقة الزوجة إذا امتنعت الزوجة عن طاعته وتركت منزل الزوجية دون حق. وعليه فى هذه الحالة أن يدعوها للعودة بموجب إعلان على يد محضر يبين فى هذا الإعلان المسكن الذى يعرف ببيت الطاعة. وللزوجة حق الاعتراض على هذه الدعوة إلى بيت الطاعة خلال ثلاثين يوما وإلا توقف حقها فى النفقة اعتبارا من اليوم الواحد والثلاثين.

وبيت الطاعة هو فى العادة منزل الزوجية. ويشترط أن يكون مكانا مناسبا وصحيحا لإقامة الأسرة ومعدا بالمفروشات والأجهزة المناسبة وكذلك أن يكون مستقلا أى غير مشترك مع أسرة أخرى. وقد اعتادت المحاكم أن تشترط أن يكون المنزل مؤجرا إيجارا غير مفروش حتى يكون صالحا ومستوفيا للشروط المطلوبة فى بيت الطاعة، نظرا لأن الإيجار المفروش يكون فى أغلب الأحيان مؤقتا ومحدود المدة بالمقارنة بالإيجار غير المفروش الذى تكون له صفة الاستقرار بسبب الامتداد.

إلا أن أحكام المحاكم فى الفترة الأخيرة لم تعد تتطلب أن يكون بيت الطاعة مؤجرا إيجارا خاليا وبدأت فى قبول السكن المشترك مع عائلات أخرى، وتنازلت فى كثير من الأحيان عن ضرورة أن يكون المنزل معدا بكافة اللوازم والمعدات، واكتفت بالحد الأدنى الضرورى للمعيشة. وقد تغير موقف المحاكم وأصبح أقل تشددا تحت ضغط مشكلة الإسكان ومشاكل الفقر.

وبالإضافة إلى ذلك فقد اتجهت أحكام المحاكم إلى الزوجة بطاعة زوجها عندما يدعوها إلى بيت الطاعة بشرط أن يكون الزوج أمينا ومحل ثقة. كما

اشـتـرطت أن يكون الزوج قـد احـتـرم التزامه بالإنفاق على زوجتـه. ولم يعط أحكام المحاكم عذرا للزوجة للتخلف عن التزامها بالطاعة وقبول دعوة الزوج إلى بيت الطاعة إلا فى حالات استثنائية مثل إثباتها أن الزوج يعانى من مرض معدٍ أو عدم قدرتها على قبول دعوته إلى بيت الطاعة بسبب مرض عضال كالشلل. والجدير بالذكر أن القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ والقـانون ١٠٠ لسنة ١٩٨٥ قـد قصرا عقوبة الزوجة لعدم طاعتها على فقدانها لحقها فى النفقة.

ب - الخروج من المنزل :

تنص المادة ١ من قـانون الأحـوال الشخصية على استحقاق الزوجة للنفقة اعتبارا من تاريخ العقد الصحيح إذا سلمت نفسـهـا إليـه ولو حكمـا حـتى لو كـانت مـوسرة أو مـختلفـة مـعه فى الدين. ولا يمنع مرض الزوجة من استحقاقها للنفقة ولا تستحق النفقة للزوجة إذا ارتدت أو امتنعت مـختارة عن تسليم نفسـهـا دون حق أو اضطرت إلى ذلك بسبب لا يرجع إلى الزوج أو خرجت من المنزل دون إذن زوجها.

ولا تفقد الزوجة حقها فى النفقة إذا خرجت من المنزل دون إذن زوجـهـا فى الأحوال التى يباح فيها ذلك بحكم الشرع أو الضـرورة أو العـمل إلا إذا أسـاءت استخدام حقها فى العمل وطلب منها زوجها الامتناع عنه. وقد استقرت أحكام المحـاكم على أن الزوجـة لا تلتـزم بالحصول على إذن زوجـهـا بالعمل إذا كان هذا الحق منصوصا عليه فى عقد الزواج أو إذا كان الزوج على علم به قبل الزواج أو إذا عـملت الزوجـة بعـد الزواج ولم يعترض الزوج على ذلك وأخيرا إذا اضطرت الزوجة للعمل بسبب الحاجة الاقتصادية.

ج - حق التطليق :

أما بالنسبة للمساواة فى الحقوق فى حالة إنهاء عقد الزواج فإن للزوج طبقا للقواعد والعادات والتقاليد السارية الحق منفردا وغير المشروط فى تطليق زوجته بينما لا تستطيع الزوجـة أن تحصل على الطلاق إلا بحكم من المحكمـة المخـتـصـة. ويتعارض هذا مع طبيعة عقد الزواج كعقد مدنى. حيث ينعقد بموافقة ورضا طرفيه وينتهى بقرار منفرد من الزوج بالمخالفة للقواعد العامة وكذلك قواعد المنطق التى تتطلب مـوافـقـة الطرفين لإنهاء أى عقد دخلا فيه بإرادتهما الحرة والمشتركة. والحل الأوفق لهذا التعارض أن يكون قرار إنهاء عـقد الزواج فى يد القاضى بصرف النظر عن الطرف الذى تقـدم بطلب الإنهـاء، وذلك فى حـالة الخـلاف أو عـدم اتفـاق الطرفين على إنهائه وديا. وقد أخذ بهذا الحل قانون الأحوال الشخصية التونسى. أما قانون الأحوال الشخصية المصرى فقد اشترط لحصول الزوجة على الطلاق أن تثبت أمام المحكمة المختصة امتناع الزوج عن الإنفاق أو أنه يعانى من العيوب الجنسية وعـدم القـدرة على الإنجـاب أو مـرض مـزمن ومسـتحكم مثل الجذام أو الجنون بشرط عـدم علمـهـا بهـذا المرض قـبل الزواج، أو أن الزوج قد هجرها لأكثر من عـام أو أن تثبت الضـرر عـمـومـا الذى يستحيل مـعه دوام العشرة بين أمـثـال الزوجة من الناحية الاجتماعية والثقافية. وقد بينت التجربة العملية أمام المحاكم أن الضرر عامة والضرر النفسى خاصة، أمر يصعب على المرأة إثباته كأساس لطلب الطلاق. ويؤدى ذلك فى كـثـيـر من الأحـيـان إلى طول الإجراءات لمدة قد تصل من خـمس إلى سـبع سنوات دون نتيجة مقبولة.

٢ - ٣ وتـنـص المـادة ١٦ - ١ (د) و (و) من اتفاقية المرأة على مساواة المرأة فى الحقوق والمسئوليات بوصفها الأم بغض النظر عن حـالتـهـا الزوجـيـة فى الأمـور المتعلقة بأطفالها وبصفة خاصة فيما يتعلق بالولاية والقوامة والوصاية على الأطفال.

ويعطى القـانون المصـرى للأم حق حضانة أطفالها حتى سن العاشرة للولد والثانية عشرة للبنت. وللقاضى مد حضانة الأم للخامسة عشرة بالنسبة للولد وحتى الزواج بالنسبة للبنت طبقا لما يراه متفقا مع مصلحة الصغار. وبالرغم أن قانون الأحوال الشخصية قد أعطى حضانة الأطفال للنساء طبقا لما سلف إلا أن الولاية تستمر للأب حتى فى خلال فترة حضانة الأم للأطفال.

٢ - ٤ وتنص المادة ١٦ - ١ (هـ) على المساواة فى الحقوق والالتزامات بالنسبة لحرية اتخاذ القرار فى شأن عدد الأطفال والفترة فيما بين إنجاب طفل وآخر وكذلك فى الحصول على المعلومات والتعليم ووسائل ممارسة المرأة لهذه الحقوق.

وتنص المادة ١٦ - ١ (ز) و (ح) على المساواة فى حق اختيار اللقب العائلى والمهنة والعمل وكذلك المساواة فى حق التملك وإدارة الممتلكات والتصرف فيها سواء كان ذلك بمقابل أو على سبيل التبرع.

ويكفل القانون المصرى كل هذه الحقوق من الناحية النظرية للمرأة المصرية. إلا أنه من الناحية الواقعية فهناك - باستثناءحق المرأة فى احتفاظها بلقب أسرتها - قصور فى التطبيق نظرا لاعتبارات كثيرة منها نقص التعليم وانخفاض الوعى وارتفاع مستوى الأمية فيما بين النساء والعادات والتقاليد التى لا تلائم احتياجات المجتمع الحديث والتى تحول دون ممارسة المرأة لحقها فى حرية الاختيار والمشاركة فى اتخاذ القرار الذى يتعلق بأسرتها وممارستها حقوقها القانونية.

٢ - ٥ وتنص المادة ١٦ - ٢ من اتفاقية المرأة على ضرورة حماية الأطفال من الزواج المبكر وتلزم الدول الأطراف بإصدار القوانين التى تحدد حداً أدنى لسن لزواج، وقد حدد قانون الأحوال

الشخصية الحد الأدنى لسن الزواج بـ ١٦ سنة بالنسبة للمرأة و ١٨ سنة بالنسبة للرجل. إلا أنه طبقا لآخر الإحصائيات المنشورة فقد ثبت أن ٢٥ ٪ من النساء قد تزوجن فى سن تقل عن ١٥ سنة.

٣ - الخطة المقترحة لمستقبل أفضل:

هناك طريقان متوازيان للقضاء على التمييز ضد المرأة فى هذا المجال الحساس. أحدهما هو تعديل القانون والآخر هو تغيير النظرة إلى المرأة ودورها وأنماط السلوك والعادات والتقاليد السارية والتى تضعف من قدرة المرأة على المشاركة بفاعليةفى التنمية الاقتصادية والاجتماعية لأسرتها ومجتمعها. ونلخص هذين الطريقين فيما يلى:

٣ - ١ هناك ضرورة لإصدار قانون متكامل للأسرة، فقد أعد القانون الحالى فى ١٩٢٠وتعدل فى سنة ١٩٢٩ ثم١٩٨٥. وهو لم يتعرض لكافة المسائل القانونية المتعلقة بعلاقات الأسرة فى العصر الحديث، كما أنه قد تراكمت عبر السنوات ثروة من التجارب العملية والتطبيقات التى يتعين الاستفادة بها وتقنينها فى القانون الجديد، ونلخص على سبيل المثال بعض التعديلات المقترحة فيما يلى:

أثبتت التجربة العملية أن الضرر عامة، والضرر النفسى خاصة كسبب للتطليق أمر يصعب على المرأة إثباته بشكل مرض للقاضى، ويؤدى ذلك فى كثير من الأحيان إلى طول الإجراءات وتفاقم الضرر الذى ينعكس على جميع أفراد الأسرة، كما أثبتت التجربة العملية أن حق الزوج المنفرد فى التطليق كثيرا ما يشجعه على التعسف فى استخدامه. إذ إن له حق تطليق الزوجة دون مبرر معقول ودون أى تعويض مناسب، وقد يحدث التعسف فى استخدام هذا الحق فى حالة رفض الزوج التطليق إلا بعد الحصول على مقابل مادى تضطر الزوجة لدفعه تلافيا لطول الإجراءات والتكلفة والمعاناة أمام المحاكم. ويمكن إعادة التوازن إلى العلاقة بين الزوج والزوجة بإحدى طريقتين: إما أن ينص عقد الزواج على حق الزوجة فى تطليق نفسها وهو أمر مقبول طبقا للشريعة الإسلامية، أو أن ينص القانون الجديد على أن يكون الطلاق فى جميع الأحوال بموجب حكم من القاضى إلا فى حالة اتفاق الطرفين وبصرف النظر عن طالب الطلاق سواء كان الرجل أو المرأة.

وهذا أيضا لا يتعارض مع قواعد الشريعة الإسلامية كما أنه سوف يؤدى إلى القضاء على التمييز ضد المرأة فى هذا المجال، بالإضافة إلى ذلك فسوف يضمن عدم تعسف الزوج فى استعمال حقه فى التطليق منفرد إلحاق أضرار بكل أعضاء أسرته.

ب - كما نقترح زيادة الحد الأدنى لسن الزواج ليكون ١٨ سنة بالنسبة للإناث و٢٠سنة بالنسبة للذكور. وبالإضافة إلى الأثر المباشر لمثل هذا التعديل على مشكلة تزايد السكان فسوف يكون له تأثير إيجابى فى خفض حالات الطلاق الناشئة عن الزواج المبكر. الا أنه يتعين إحكام الرقابة على تطبيق مثل هذا التعديل حتى يكون فعالا، كما أن إحكام الرقابة على إجراء الفحص الطبى للمتقدمين للزواج قبل إبرام عقود الزواج قد أصبح ضرورة يتعين الالتزام بها والتأكد من تنفيذها.

ج - كما أثبتت التجارب العملية أمام المحاكم أن السن الأنسب لحضانة النساء هى١٢ سنة بالنسبة للولد و١٥ سنة بالنسبة للبنت مع قابليتها للامتداد حتى ١٥ سنة للولد وسن الزواج للبنت طبقا لما يراه القاضى متفقا مع مصلحة الصغار، وسوف يؤدى هذا التعديل إلى خفض عدد كبير من القضايا المرفوعة أمام المحاكم فى شأن حضانة الأطفال.

د - وأخيرا فإننا نقترح إنشاء محاكم متخصصة تسرى عليها إجراءات استثنائية يتم تصميمها مراعاة للاحتياجات والطبيعة الخاصة للمنازعات الأسرية. ومن الطبيعى أن تتطلب مثل هذه المحاكم الخاصة خبرات وقدرات متخصصة للقضاة فى شئون الأحوال الشخصية. ونأمل أن يؤدى هذا الاقتراح إلى حماية مصالح الأطفال فى حالات الطلاق وغير ذلك من المنازعات وأن يؤدى إلى سرعة تسوية المنازعات بالمقارنة بالمحاكم العادية، كما أن التخصص فى مجال الأحوال الشخصية سوف يؤدى بالضرورة إلى إمكان تسوية المنازعات الأسرية بتكلفة ووقت أقل ونوعية مميزة من الخدمة القانونية.

٣ - ٢ ويتمثل الطريق الثانى للإصلاح فى العمل على تغيير المفاهيم وأنماط السلوك الخاطئة والعادات والتقاليد التى تحول دون التنفيذ الفعال لأحكام القوانين والقرارات أو تعديلها مثل سوء التفسير بالنسبة لنصوص القانون أو قواعد الشريعة أو التمييز بين الأبناء والبنات لصالح الأبناء. ونقترح فى هذا الاتجاه أن يتم إصدار نموذج لعقد جديد للزواج بقرار وزارى بدلا من النموذج الحالى، وذلك لرفع مستوى الوعى بالقانون والطبيعة المدنية لعقد الزواج. وينبغى أن يتضمن النموذج الجديد بدائل مختلفة يلتزم الأطراف بمناقشتها قبل إبرام عقد الزواج للاختيار فيما بينها. وسوف تؤدى هذه العملية البسيطة إلى رفع مستوى الوعى بالخيارات المتاحة والمقبولة طبقا للشريعة الإسلامية، مثل حق الزوجة فى تطليق نفسها دون إخلال بحق الزوج فى تطليقها. كما يمكن لمثل هذا العقد الجديد أن يساعد فى تلافى كثير من المشكلات والخلافات التى تقوم بين الأزواج فى وقت الطلاق. فعلى سبيل المثال يمكن أن يتضمن عقد الزواج قبول الزوج للتنازل عن حقه فى الزواج بأخرى أو مسائل أخرى تتعلق بالنفقة، أو بمسكن الزوجية فى حالة الطلاق أو الحضانة، وغير ذلك. بل إن تضمين عقد الزواج لشروط

واضحة متفق عليها تبين حقوق والتزامات الطرفين هى صمام للأمان يقى الأسرة من التفكك ويدعم علاقة الزواج بين الطرفين.

وأخيرا نود أن ننوه إلى أن مكاتب التوجيه والاستشارات الأسرية تقوم بدور مهم فى حل المنازعات الأسرية ومساعدة المرأة فى الحصول على النفقة لها ولأطفالها، ونأمل أن يتم تدعيم هذا النظام لكى يقدم للأسرة خدمات المساعدة القانونية التى تمكن جميع أطرافها من التعرف على حقوقهم وممارستها بشكل يتفق مع مصلحة الأسرة والمجتمع.

رابعا - التوصيات :

٤ - ١ هناك حاجة لوضع استراتيجية قومية لتنمية المرأة المصرية كإنسان، وإزالة المعوقات التى تمنعها أو تجعلها غير قادرة على المشاركة فى مواجهة التحديات التى يواجها الإنسان المصرى على أن تراعى هذه الاستراتيجية النقاط الأساسية التالية:

أ- أن تكون الاستراتيجية القومية للمرأة جزءاً لا يتجزأ من خطة التنمية الشاملة للدولة بحيث يصبح صانع القرار السياسى أكثر حساسية لمشاكل المرأة ومصالحها وأن يأخذها فى الاعتبار عند اتخاذ قراراته.

ب - أن تعبئ الاستراتيجية القومية للمرأة كافة الموارد الحكومية وغير الحكومية وأن تنسق الجهود للقضاء على أمية المرأة وخفض نسبة تسرب الإناث من المدارس.

ج - أن تبدأ حملة قومية من خلال وسائل الإعلام المختلفة والمدارس لرسم صورة إيجابية للمرأة العاملة وإعادة تشكيل رؤية المجتمع لأدوارها ومسئولياتها

د - أن تعترف الاستراتيجية القومية بمشاركة المرأة المصرية الفعلية فى النشاط الاقتصادى والعمل وبصفة خاصة مشاركة المرأة الريفية فى القطاع غير الرسمى وأن تستصدر القوانين والقرارات اللازمة لتوفير التأمين الاجتماعى وصور الحماية القانونية الأخرى للعاملات الريفيات طبقا للمادة ١١ و ١٤ من اتفاقية المرأة، وأن توفر وسائل الرقابة على تطبيق أحكام قوانين العمل بالنسبة للمرأة.

هـ - أن تكفل الاستراتيجية القومية للمرأة وسائل القضاء على التمييز ضد المرأة فى التشريعات وفى الممارسات، خاصة فيما يتعلق بقانون الجنسية وقوانين الأحوال الشخصية، وأن تتبنى إصدار نموذج جديد لعقد الزواج يستخدم كأداة لرفع الوعى بالخيارات المختلفة المتاحة طبقا لقانون الأحوال الشخصية الحالى مما قد يساعد على حل كثير من مشاكل الطلاق وتعدد الزوجات وغير ذلك.

٤ - ٢ هناك حاجة لوجود جهاز تنفيذى مستقل وموحد يتولى مسئولية تنفيذ الاستراتيجية القومية للمرأة ويراقب تطبيق القوانين والقرارات المؤثرة عليها، ويقوم بتقييم أثر هذه القوانين على تطبيق الخطة الاستراتيجية ويتولى المطالبة بتطويرها وتعديلها بما يحقق تنفيذ أهداف الخطة الاستراتيجية . ويمكن أن يأخذ الجهاز التنفيذى المقترح شكل وزارة للمرأة أو مجلس أعلى للمرأة كما هو الحال فى فرنسا وتونس.

٤ - ٣ يتعين خلق شبكة من الاتصالات والتنسيق فيما بين تجمعات المرأة والتنظيمات والجمعيات غير الحكومية والمؤسسات المساعدة وذلك لخلق حركة منظمة للمرأة تتولى دفعها للمشاركة فى الحياة السياسية وتتولى مراقبة تنفيذ القوانين والمطالبة بالتعديلات التشريعية اللازمة والدفاع عن قضايا المرأة بصفة عامة.

٤ - ٤ هناك حاجة للبحوث، وخاصة البحوث التطبيقية لمحو الأمية القانونية للمرأة وتوعيتها وتثقيفها وتصحيح المفاهيم الخاطئة للقانون وقواعد الشريعة، ويتعين لتنفيذ ذلك إعداد برامج للتدريب تبسط للمرأة المفاهيم القانونية المجردة وتوضح لها أهمية ممارسة حقوقها وأداء التزاماتها القانونية. وقد يكون من الأفضل إدخال برامج للثقافة القانونية كجزء من مناهج التربية الصحية حتى يكون التدريب والتعليم الصحى متعدد الجوانب وقد يسهل استخدام وسائل الاتصال والمناهج الموجودة حاليا، وأفضل نقطة للبداية هى تدريب المدربين، بما فى ذلك المعلمين فى المدارس والعاملين فى حقل الرعاية الصحية، كما يمكن بث برامج تدريبية جذابة من خلال وسائل الإعلام فى شكل درامى يكون له تأثير أكبر فى كثير من الأحيان من برامج التدريب المباشرة، وأخيرا ينبغى استخدام التنظيمات غير الحكومية فى التدريب ونشر الوعى. وهذا قد يكون من المفيد البدء بتدريب قيادات التنظيمات غير الحكومية فى هذا المجال لتنميةمواردها البشرية وخبراتها الإدارية والقانونية.

ومثال آخر على برامج البحوث التطبيقية هو مشروع لخلق شبكة اتصال وتنسيق فيما بين أعضاء التنظيمات غير الحكومية من ناحية وكذلك فيما بينها وبين التنظيمات الحكومية من ناحية أخرى.

وختاما إن المرأة هى مفتاح التنمية، فالأم المتعلمة المثقفة تخلق جيلا مثقفا واعيا والأم التى تقدس قيمة الجهد والعمل تخلق جيلا يتحمل المسئولية ويقدر قيمة الوقت والإنتاج، بينما تخلق الأم المتطرفة جيلا متطرفا والجاهلة جيلا مريضا يسهل تعرضه للإدمان والانحراف. ■



من الحجاب.. إلى السفور.. إلى الحجاب

التميز ضد المرأة في قانون العقوبات

أميرة بهى الدين

محامية وتهتم بشئون المرأة وحقوق الإنسان

قإن هذه الدراسة الأولية تبحث عن وضع المرأة فى نوع آخر من القوانين - بخلاف قوانين الأحوال الشخصية - ألا وهو قانون العقوبات.. وصولا إلى إجابة سؤالين هما قصد هذه الدراسة..

السؤال الأول: هل يميز قانون العقوبات بين المرأة والرجل؟؟

وبمعنى آخر هل يفرق القانون بينهما من حيث الجرائم وأركانها وعقوباتها..

وإذا ثبت ذلك التمييز، فمصلحة من فيهما هى المعتبرة قانونا والمحمية بنصوصه والمدافع عنها بأحكامه؟؟

السؤال الثانى: إذا كانت النصوص القانونية لاتحدث تمييزا أو تفرقة بين وضع المرأة والرجل، فهل تطبيق هذه النصوص يسبب تمييزا أو يحدث تفرقة؟؟

وإذا ثبت ذلك التمييز، فما هو سنده من ناحية، وماهو سببه من ناحية أخرى؟؟

لماذا قانون العقوبات ؟؟؟

لماذا اختارت تلك الدراسة، قانون العقوبات نطاقا لها، دون بقية القوانين الأخرى..

لأن..

قانون العقوبات، هو مجموعة من القواعد القانونية تحدد الأفعال التى تعد جرائم وتبين العقوبات المقررة لها..

والجريمة فى قانون العقوبات هى واقعة قانونية والعقوبة هى النتيجة القانونية المترتبة عليها..

. وتقع الجريمة اعتداء على حق وقد يكون هذا الحق للمجتمع فى مجموعة (كجرائم التخابر وأمن الدولة وغيره) وقد يكون الحق لفرد منه (كجرائم القتل

والسرقة) وجدير بالبيان أن الحماية الجنائية للحق دليل على أن ذلك الحق يمثل حقا للمجتمع إلى جانب كونه حقا للفرد..

بل وأيضًا القانون الجنائى لا يقتصر دوره على حماية حقوق الحقوق التى تقررها القوانين الأخرى، بل يحمى حقوقا لاتنظمها قوانين بعينها بل تستخلص من النظام القانونى العام مثل الحق فى الحياة والحق فى سلامة الجسد(١)..

ومن ثم...

يكون اختيار الأفعال التى يعاقب عليها القانون، أمرا له معنى كبير، بل ويدل على توجهات اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية للمجتمع فى وقت ما.. فاختيار بعض الأفعال دون الأخرى، وتأثيمها والمعاقبة على ارتكابها، يدل على الحقوق التى يستهدف المجتمع الدفاع عنها والمصالح التى يستهدف الحفاظ عليها وتكريسها..

ومن ناحية أخرى، فإن تشديد العقوبة أو تخفيفها، بل وطبيعة العقوبة ذاتها «غرامة، حبس، سجن، أشغال شاقة، إعدام» يدل أيضا على مدى اهتمام المجتمع بطبيعة الفعل المعاقب عليه وخطورته..

ومن ثم فالنظر إلى نصوص قانون العقوبات والبحث عن وضع المرأة فيها من شأنه أن يكشف مدى اهتمام المجتمع بالمرأة وطبيعة ذلك الاهتمام وحدوده – وأيضا يكشف طبيعة النظرة التى ينظرها المجتمع للمرأة والدور الذى يراه المجتمع مناسبا لها.. ومن شأنه أن يكشف أيضا عن المصالح التى يوليها المجتمع اهتمامه وحرصه..

الجزء الاول

يبحث عن إجابة السؤال الأول..

هل يميز قانون العقوبات بين المرأة والرجل؟؟

وإذا ثبت ذلك التمييز، فمصلحة من فيهما هى المعتبرة قانونا والمحمية بنصوص والمدافع عنها بأحكامه؟؟

* تتعرض الدراسة فى المبحث الأول لموقف الدستور المصرى وتشير إلى مادته(٤٠) والتى تؤكد على مبدأ المساواة أمام القانون كنص عام بغير تقييد..

«المواطنون أمام القانون سواء، وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة لاتمييز بينهم فى ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيده»(٢)..

* تتعرض الدراسة فى المبحث الثانى إلى بعض نصوص الاتفاقية الدولية للقضاء على التمييز ضد المرأة.

والتى وقعت مصر عليها وصدقت عليها مع بعض التحفظات بالنسبة للمواد ٢، ٢/٩، ١٦، ٢/٢٩..

وتشير الدارسة إلى نص المادة (١) من الاتفاقية تحديدا لمعنى التمييز ضد المرأة..

وإلى المادة (٦) التى تتحدث عن مكافحة جميع أشكال الاتجار بالمرأة واستغلال دعارة المرأة..

وإلى المادة (١٥) التى تنص على «تمنح الدول الأطراف المرأة المساواة مع الرجل أمام القانون».

* **وتستعرض الدارسة فى المبحث الثالث – نصوص قوانين العقوبات.**

أولا: القانون رقم ٥٨ لسنة ١٩٣٩ بإصدار قانون العقوبات.

وتقرر الدارسة إلى صدور هذا القانون عام ١٩٣٧ وإلى حدوث ٣٤ تعديلا عليه بالحذف والإضافة والتعديل..

وتفرق الدارسة بين ثلاثة أنواع من النصوص:

أولا: نصوص تميز وتفرق بين الرجل والمرأة «بالنسبة للفعل الواحد» سواء من حيث أركان الجريمة أو من حيث عقوبتها..

مثل المواد :

٢٧٣ – لاتجوز محاكمة الزانية إلا بناءً على دعوى زوجها إلا أنه إذا زنى الزوج فى المسكن المقيم فيه مع زوجته كالمبين فى المادة ٢٧٧ لاتسمع دعواه عليها..

٢٧٤ – المرأة المتزوجة التى ثبت زناها يحكم عليها بالحبس مدة لا تزيد على سنتين لكن لزوجها أن يوقف تنفيذ الحكم برضائه معاشرتها له كما كانت..

٢٧٥ – ويعاقب أيضا الزانى بتلك المرأة بالعقوبة نفسها..

٢٧٦ – كل زوج زنى فى منزل الزوجية وثبت عليه هذا الأمر بدعوى الزوجة يجازى بالحبس مدة لاتزيد على ستة أشهر..

و

٢٣٧ – من فاجأ زوجته حال تلبسها بالزنا وقتلها فى الحال هى ومن يزنى بها يعاقب بالحبس بدلا من العقوبات المقررة فى المواد ٢٣٤/٢٣٦..

٢٣٤ – من قتل نفسا عمدا من غير سبق إصرار أو ترصد يعاقب بالأشغال الشاقة المؤبدة أو المؤقتة..

٢٣٦ – كل من جرح أو ضرب أحدا عمدا أو أعطاه مواد ضارة ولم يقصد من ذلك قتلا ولكنه أفضى إلى الموت يعاقب بالأشغال الشاقة أو السجن من ثلاث إلى سبع سنوات..

ثانيا: نصوص يغيب عنها الدفاع الحقيقى عن مصلحة النساء..

مثل المواد :

٢٦٠ – كل من أسقط عمدا امرأة حبلى بضرب ونحوه من أنواع الإيذاء يعاقب بالأشغال الشاقة المؤقتة..

٣٦٤ – لاعقاب على الشروع فى الإسقاط..

و

٢٩٠ – كل من خطف بالتحايل أو الإكراه أنثى بنفسه أو بواسطة غيره يعاقب بالأشغال الشاقة المؤبدة ومع ذلك يحكم على فاعل هذه الجناية بالإعدام إذا اقترنت بجناية مواقعة المخطوفة بغير رضاها..

٢٩١ – إذا تزوج الخاطف بمن خطفها زواجا شرعيا لايحكم عليه بعقوبة ما..

و

٣٠٦ مكرر – يعاقب بالحبس مدة لاتزيد على شهر كل من تعرض لأنثى على وجه يخدش حياءها بالقول أو الفعل فى طريق عام أو مكان مطروق..

ثالثا – نصوص لاتميز أو تفرق بين المرأة والرجل بل وتخاطب الخاضعين لها بلغة خطاب واحدة لاتميز بين المذكر والمؤنث..

بقية نصوص قانون العقوبات، تلك التى لايميز فيها المشرع بين الرجل والمرأة – سواء من حيث أركان الجريمة أو من حيث عقوبتها – بمعنى أنه إذا ارتكب المتهم – رجلا أو امرأة – ذات الفعل فى ذات الظروف، عاقبه المشرع بذات العقوبة..

كمثل النصوص الخاصة بجرائم الضرب / السرقة / الفعل الفاضح وغيرها.

* واستعرضت الدراسة أيضا القانون رقم ١٠ السنة ٦٦ بشأن مكافحة الدعارة وأوضحت أنه يعاقب على الأفعال الآتية :

– التحريض أو التسهيل لممارسة الدعارة والفجور م ١.

– الاستخدام أو الاستدراج م ٢.

– التحريض أو المساعدة أوالاصطحاب لممارسة الدعارة فى الخارج م ٣.

– إدخال شخص للأراضى الوطنية لممارسة الدعارة م ٥.

– معاونة أنثى على ممارسة الدعارة م ٦.

– استغلال البغاء م ٦ / ب.

– فتح أو إدارة محل للدعارة م ٨.

– تقديم مسكن لممارسة الدعارة م ٩/١.

– الاعتياد على ممارسة الدعارة م ٩/ج.

– استخدام المحال العامة ممن يمارسون الدعارة م ١١.

– الإقامة أو الاشتغال عادة بمحل الدعارة م ١٣.

– الإعلان عن الدعارة م ١٤.

وأوضحت الدراسة أن نص ذلك القانون جاء مطلقا يشمل الإناث و الذكور ويعاقب أيا منهما إن ارتكب أيا من الأفعال المنصوص عليها فى القانون..

وأوضحت الدراسة أيضا أن الصورة الشائعة لجريمة الاعتياد على ممارسة الدعارة هى ممارسة النساء لها دون ممارسة الرجال لذلك، مما يترتب عليه أن النساء الممارسات للبغاء، هن وحدهن اللاتى يعاقبن على أفعالهن، دون أن تمتد مظلة التجريم إلى هؤلاء الرجال الذين يمارسون معهم ذات الأفعال وأوضحت الدراسة أن هذا أمر غير عادل من ناحية ومن ناحية أخرى لا يوقف انتشار البغاء ولا يمنع وجوده..

وأوضحت الدراسة أن النصوص سالفة البيان تعاقب المرأة فقط على أفعال يستحيل عليها القيام بها وحدها دون مشاركة الرجل «بالمعنى القانونى أوالواقعى»، فإن هذه النصوص إنما تميز بين الرجل والمرأة على غير سند.. مما يلزم معه أن يتدخل المشرع لتغييرها اتساقا مع نص الدستور.. ومنعا لمخالفة نص المادة (٦) من الاتفاقية التى تنص على ضرورة مكافحة كل أشكال البغاء..

الجزء الثانى

أوضحت الدراسة أن هذا الجزء يبحث عن إجابة للسؤال الثانى :

إذا كانت معظم النصوص القانونية لاتميز بين وضع المرأة وبين الرجل فهل تطبيق هذه النصوص يسبب تمييزا؟؟ وإذا ثبت ذلك التمييز، فما سنده من ناحية، وما سببه من ناحية أخرى؟؟

وأوضحت الدارسة أنه تم اختيار عدد ٢٠٠ قضية كعينة عشوائية للدارسة :

المجموعة الأولى – جرائم الضرب «٥٠ قضية»..

المجموعة الثانية – جرائم التعرض لأنثى «٤٠ قضية»، جرائم الفعل الفاضح «٥٠ قضية، جرائم الدعارة «٦٠ قضية»

أولا – جرائم الضرب

(ا) بلغ عدد قضايا الضرب التى خضعت للدراسة عدد ٥٠ قضية.

(ب) صنفت العينة إلى نوعيات أربع «تبعا لشخص المجنى عليه».

١ – ضرب الزوجات – وعددها ٣٢ قضية.

٢ – ضرب الأزواج – وعددها ٥ قضايا.

٣ – ضرب الأقارب – عددها ٧ قضايا.

٤ – ضرب الغرباء – عددها ٦ قضايا.

المجموع ٥٠ قضية.

(ج) صنفت العينة إلى مجموعتين «تبعا لجنس المتهم» .

١ – متهم رجل ٤٠ قضية.

٢ – متهم امرأة ١٠ قضايا.

استخلاصات

١ – إن نسبة جرائم ضرب الزوجات إلى جرائم ضرب الأزواج من إجمالي عدد قضايا العينة عبارة عن :

٥٠ قضية (إجمالى العينة)

٣٢ قضية (ضرب الزوجات) أى ٦٤٪ من إجمالى القضايا.

٥ قضايا (ضرب الأزواج) أى ١٠ ٪ من إجمالى القضايا.

٢ – بالنسبة لجرائم ضرب الزوجات كانت نسبة القضايا التى حكم فيها بالغرامة إلى نسبة الجرائم التى حكم فيها بالحبس كالآتى :

عدد القضايا فى كل العينة ٣٢ قضية.

الجرائم المعاقب عليها بالغرامة ١٩ قضية أى ٦٠ ٪ من الإجمالى.

الجرائم المعاقب عليها بالحبس ١٣ قضية أى٤٠ ٪ من الإجمالى.

٣ – بالنسبة لجرائم ضرب الأزواج كانت نسبة القضايا التى حكم فيها بالغرامة إلى نسبة الجرائم التى حكم فيها بالحبس كالآتى :

عدد القضايا فى كل العينة ٥ قضايا

الجرائم المعاقب عليها بالغرامة – قضية أى – ٪ من الإجمالى.

الجرائم المعاقب عليها بالحبس ٥ قضايا أي ١٠٠ ٪ من الإجمالى.

٤ – بالنسبة لجرائم ضرب الأقارب كانت نسبة القضايا التى حكم فيها بالغرامة إلى نسبة الجرائم التى حكم فيها بالحبس بالنسبة للمتهم الرجل والمتهم المرأة كالآتى :

عدد القضايا فى كل العينة ٧ قضايا

المتهم رجل ٤ قضايا.

الجرائم المعاقب عليها بالغرامة ١ قضية واحدة أى ٢٥ ٪ من الإجمالى.

الجرائم المعاقب عليها بالحبس ٣ قضايا أى ٧٥ ٪ من الإجمالى.

المتهم امرأة ٣ قضايا.

الجرائم المعاقب عليها بالغرامة ٢ قضيتان أى ٦٦٫٥ ٪ من الإجمالى.

الجرائم المعاقب عليها بالحبس ١ قضية واحدة أى ٣٣٫٥ ٪ من الإجمالى.

٥ – بالنسبة لجرائم ضرب الغرباء كانت نسبة القضايا التى حكم فيها بالغرامة إلى نسبة الجرائم التى حكم فيها بالحبس بالنسبة للمتهم الرجل والمتهم المرأة كالآتى :

المتهم رجل ٤ قضايا

الجرائم المعاقب عليها بالغرامة – قضية أي – ٪ من الإجمالى.

الجرائم المعاقب عليها بالحبس ٤ قضايا أى ١٠٠ ٪ من الإجمالى.

المتهم امرأة ٢ قضيتان.

الجرائم المعاقب عليها بالغرامة – قضية أى – ٪ من الإجمالى.

الجرائم المعاقب عليها بالحبس ٢ قضيتان أى ١٠٠ ٪ من الإجمالى.

٦ – نسبة المتهمات إلى المتهمين من إجمالى العينة :

الرجال من إجمالى العينة ٨٠ ٪.

النساء من إجمالى العينة ٢٠ ٪.

٧ – نسبة الرجال المحكوم عليهم بالحبس تصل إلى ٥٠ ٪ من إجمالى الرجال فى العينة..

ونسبة النساء المحكوم عليهن بالحبس تصل إلى ٨٠ ٪ من إجمالى النساء فى العينة..

٨ – أنه يمكن ملاحظة أن اتجاه استعمال السلطة التقديرية للقضاة تجاه المتهمات فى قضايا الضرب، حيث يميل القضاة إلى إيقاع عقوبة الحبس على النساء ٨٠٪ من العينة حكم عليهن بالحبس «عكس الأمر بالنسبة للمتهمين فقد تساوت نسبة إيقاع الحبس، ٥٠ ٪ من العينة إلى نسبة إيقاع الغرامة «٥٠ ٪ من العينة»..

ثانيا: جرائم التعرض لأنثى والفعل الفاضح والدعارة

أوضحت الدراسة أن هذه النوعيات الثلاث من الجرائم تندرج فيما يسمى الجرائم المخلة بالآداب العامة..

وقد قصد المشرع من تجريم الأفعال المشكلة والمكونة لهذه المجموعة من الأفعال حماية الآداب العامة..

إلا أن المشرع قد تناقض مع نفسه، إذ جاءت هذه الجرائم والعقوبات المقررة لها غير كافية لحماية تلك الحقوق المراد حمايتها..

وفرقت الدراسة بين وضع المرأة فى الجرائم الثلاث على النحو التالى :

* جرائم التعرض لأنثى –

المرأة هنا هى المجنى عليه..

* والنادر هو بقية أشكال الفعل الفاضح..

– بالنسبة لجرائم الدعارة المعاقب عليها فى القانون ١٠ لسنة ١٩٦١

* فالصورة الشائعة، أن من تمارس البغاء «الاعتياد على ممارسة الفحشاء» هن النساء، ومن ثم فعلى الرغم من أن المشرع يعاقب سواء الرجل، على ممارسة الفجور «أوالنساء» على ممارسة البغاء «فإن تطبيق هذا القانون يوضح أن الصورة الشائعة المعمول بها هى تجريم النساء وليس الرجال..

هذا بخلاف بقية الجرائم المعاقب عليها فى ذات القانون من تسهيل وتحريض واستغلال ومعاونة ومساعدة والتى تقوم بها النساء والرجال على السواء..

أولا – التعرض لأنثى

بلغ عدد القضايا التى فحصت فى هذه الدراسة الأولية ٤٠ قضية..

نتائج عامة

(١) سن المتهم

أقل من ١٥	٢٠/١٥	٣٠/٢٠	أكثر من ٣٠
–	٢٥	١٠	٥

(٢) العقوبة

أقل من شهر	شهر الحد الأقصى
٢٥ ق	١٥ ق

(٣) نماذج من أفعال التعرض «سبب العقاب»

القول	رقم القضية
يا عسل. إيه الحلاوة دى. انتوا اللى أخنتو المدرسة بتاعتنا. إيه القمر ده.	٦٩٠٥ لسنة ٩٠ج آداب القاهرة. ٥٦٩٣ لسنة ٩١ج آداب القاهرة. ٥٩٠١ لسنة ٨٩ ج آداب القاهرة. ١٨١ لسنة ٩٠ ج آداب القاهرة.

وأوضحت الدارسة أن الأفعال التى يعاقب عليها بالحبس لمدة قد تصل إلى شهر «٣٧ ٪ من العينة» هى أفعال شديدة التفاهة بالمقارنة لتلك التى يرتكبها هؤلاء غير المعاقبين بالنسبة لجرائم الدعارة..

وأوضحت الدارسة أيضا أن اتجاه السلطة التقديرية للقاضى قد اتفقت مع إرادة المشرع فى اعتبار أن هذه الجرائم من التفاهة إلى الحد الذى لم يطبق الحد الأقصى للعقوبة إلاعلى ٣٧ ٪ من أفراد العينة..

ثانيا: جرائم الفعل الفاضح

ويقصد هنا الصورة الشائعة وهى تقبيل المتهمين لبعضهما البعض..

بلغ عدد القضايا التى فحصت فى هذه الدراسة الأولية ٥٠ قضية..

نتائج عامة

(١) طبيعة العلاقة بين المتهمين

– أن معظم هؤلاء المتهمين تربطهم ببعضهم البعض علاقة شخصية.

٤٤ ٪ مخطوبون

٢٤ ٪ تربطهم الفاتحة

١٤ ٪ جيران

١٨ ٪ أخرى

– أن القضاة يتجهون إلى الحكم بالحبس على المتهمين «٥٦ ٪» أكثر من إيقاع الغرامة «٤٤ ٪» وإن كان فى جميع الأحوال وفى نطاق عينة البحث لم يصلوا إلى الحد الأقصى لا لعقوبة الحبس أو الغرامة..

– أن المتهمين مارسوا أفعالهم هذه فى أماكن مطروقة «٨٠ ٪ فى السينما» وفى أوقات مبكرة «٥٦ ٪ قبض عليهم الساعة ٤ مساء و٣٤ ٪ قبض عليهم قبل الساعة السابعة مساء..

– أن معظم هؤلاء المتهمين لم يتجاوزوا إلـ ٣٥ سنة من عمرهم..

٤٨٧ لسنة ٨٧

المتهم ٢٦ س

المتهمة ٢١ س

٩٩٤ لسنة ٨٧

المتهم ٢١ س

المتهمة ١٩ س

٣٦٣ لسنة ٨٧

المتهم ٢٧ س

المتهمة ٢٤ س

٥٣٣ لسنة ٨٧

المتهم ٢٠ س

المتهمة ١٨ س

٣٧٩ لسنة ٨٧

المتهم ٣٠ س

المتهمة ٢٠ س

٥١٧ لسنة ٨٧

المتهم ٢٧ س

المتهمة ١٨س

٨٢٨ لسنة ٨٧

المتهم ٢١ س

المتهمة ١٨ س

– إن الظروف الاقتصادية والاجتماعية والبطالة وتأخر سن الزواج وغيرها من العوامل التى يتحدث عنها علماء الاقتصاد والاجتماع قد تكون مفسرا لانتشار مثل هذا النوع من الجرائم من ناحية وقد تكون أيضا سببا فى استعمال الرأفة وتخفيف العقاب مع مثل هؤلاء المتهمين..

– وعلى الرغم من كل المؤشرات السابقة، فإن الرجل المتهم هنا فى مثل

هذه الجريمة من وجهة نظر المشرع هو أشد خطورة جرامية من الرجل ممارس الفحشاء مع معتادة الدعارة، هذا الذى لاعقاب من أى نوع على سلوكه.. كما سيبين فيما بعد..

ثالثا: جرائم الدعارة المعاقب عليها بالقانون ١٠ لسنة ١٩٦١

أوضحت الدراسة - أن الجريمة الأساسية فى الجرائم المعاقب عليها بهذا القانون هى جريمة الاعتياد على ممارسة الدعارة أى ممارسة الفحشاء دون تمييز مع الناس..

فهذه الجريمة هى ذاتها محل التحريض عليها / ومحل الاستغلال لما يعود منها / ومحل التسهيل لارتكابها / وهى ذاتها التى تفتح المساكن لممارستها / وتفتح المجال لارتكابها..

وأوضحت الدراسة أن المجتمع ينظر إلى هذه الجريمة «الاعتياد على ممارسة الفحشاء مع الناس دون تمييز» باعتبارها فعلا نسائيا، فعلى الرغم من أن القانون يضع تصورا لمعاقبة الرجل على الاعتياد على ممارسة الفحشاء مع الناس دون تمييز «أى لارتكابه الفجور» إلا أن هذه الصورة غير شائعة بل ونادرة إلى حد يصعب معه دراستها.

وأوضحت الدارسة أن النساء - المتهمات فى مثل هذه القضايا - مهما أرادت، ممارسة الفحشاء مع الغير دون تمييز، وبصرف النظر عن الدوافع لارتكاب هذه الجريمة أو أسبابها، فإنه لايمكن لها ممارسة هذه الجريمة إلا إذا كان هناك رجل ما - قبل بل وسعى - لممارسة هذا الفعل وذهب إلى هذه المرأة حيث هى، أو سمح لها بالمجىء عنده، ودفع لها أجرا مقابل ارتكابها الفحشاء معه هذا الرجل المنتفع بارتكاب الفحشاء والمستمتع بها، هو سبب وجود وانتشار جميع جرائم الدعارة..

لكن هذا الرجل... لايعاقبه القانون..

فالمشرع لايرى فى سلوكه بالذهاب إلى النساء أو بقبوله حضورهن إليه، أمرا يستوجب العقاب..

ولايرى فى دفعه أموالا مقابل التمتع بالنساء وسلوكهن الإجرامى، أمرا يستوجب العقاب..

المشرع لايرى فى مسلك هذا الرجل تحريضا للنساء على الاستمرار فى ممارسة البغاء، ولايرى فى سلوكه تحبيذا للمنتفعين بمقابل البغاء بالاحتفاظ بهذه المهنة دون غيرها..

وهو أمر شديد التناقض.. وشديد التمييز ضد المرأة..

أمر شديد التناقض لأن المشرع الذى يعتبر التعرض للإناث بكلمات تافهة مثل«ياعسل أو ياقمر» جريمة يستحق مرتكبها الحبس دون غيره من العقوبات.. والذى يرى أن تقبيل شاب لخطيبته فى السينما جريمة تخدش الحياء العام، مما يستوجب حبسهما لمدة قد تصل إلى سنة..

هذا المشرع ذاتة لايرى فى سلوك هذا الرجل ما يستوجب عقابه..

بل المشرع يعتبر هذا الرجل شاهدا، تكفى شهادته وقوله لإدانة الفتاة أو السيدة التى شهد عليها، بكونه قد مارس معها وقت الضبط أو فى وقت سابق، تكفى لعقابها..

وأمر شديد التمييز ضد المرأة. تلك التى تعاقب على فعلتها الإجرامية دون أن يعاقب الطرف الآخر معها، الذى مارس ذات الفعل، وقبله مثلها، وسعى إليه شأنها، بل ربما يكون لها هى أسباب أكثر قبولا من الوجهة الاجتماعية كاضطرارها للقيام بذلك الفعل تحت ضغط الحاجة أو الفقر أو العوز أو غيره.. فالأمر المؤكد أنها لاتمارس هذا السلوك المشين للتمتع واالاستمتاع..

وأوضحت الدراسة أنه إذا رأى المشرع أن سلوك هذا الرجل غير مجرم فإن مقتضيات العدالة والمساواة تفترض أن تمتد مظلة الإباحة وعدم التجريم إلى سلوك النساء أنفسهن.. باعتبار أن هذا الفعل. إما فعل إجرامى لطرفيه أو فعل مباح غير معاقب عليه لطرفيه.. وغير ذلك مخالف للدستور من ناحية ومخالف لاتفاقية القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة من ناحية أخرى..

نتائج عامة

(١) تم دراسة عدد ٦٠ قضية.

(٢) أوضحت الدراسة أن ال ٦٠ قضية تتعدد فيها الجرائم :

* فدائما هناك سيدة أو سيدات - تنسب لهن جريمة ممارسة الدعارة مع الغير دون تمييز..

* وآخرون «رجالا أو نساء» ينسب لهم جريمة التسهيل.. أو التحريض..

* وآخرون «رجالا أو نساء» ينسب لهم جريمة إدارة مسكن للدعارة..

(٣) تلاحظ لنا أن معظم الجرائم تتم فى الشقق المفروشة سواء تلك التى تستأجر خصيصا لاستعمالها كأماكن للدعارة، يذهب إليها الرجال حيث تقطن النساء بصفة دائمة لهذا الغرض.. أو الشقق المفروشة التى يستأجرها العرب على الأخص لقضاء فترة إجازاتهم، مدركين وجود نساء فى مثل هذه الشقق كجزء من صفقة التأجير..

(٤) أوضحت الدراسة أن ٢٠ قضية منها ضبطت النساء فى الشارع فى أوضاع مثيرة للريبة وفى مواعيد غير معتادة «فى منتصف الليل أو قرب الفجر» وفى أماكن اللهو «قرب الفنادق أو السينمات، أو الميادين العامة».

و

٣٢ قضية ضبطت النساء فى شقق مفروشة سيئة السمعة، تؤجر للأجانب أو

المصريين لاستعمالها خصيصا فى مثل هذا الغرض.. وعادة تكون سيدة واحدة أو اثنتين على الأكثر.. بخلاف شغالة أو طباخة أو مديرة للشقة تكون جريمتها تسهيل وصول هذه الفتيات إلى الشقة وممارسة الفحشاء مع قاطنيها..

و

٨ قضايا عبارة عن شبكات دعارة منتظمة لها مقرات معروفة، يديرها شخص أو أكثر تكون وظيفته تحريض الفتيات وجلبهن للعمل والعمل على الترويج للمقر وجلب الزبائن.. وتستخدم هذه الشبكات التليفونات لتنظيم المواعيد بين الزبائن والفتيات..

(٥) أسفرت الدراسة عن لجوء محترفى الدعارة والمروجين لها إلى بدعة تزويج الفتيات القاصرات للرجال بعقود زواج عرفية مؤقتة المدة «ثلاثة أيام كحد أدنى، عشرة أيام كحد أقصى» بغرض مد الحماية القانونية على الفتيات من ناحية وحماية أنفسهم من ناحية أخرى بزعم أن هذا زواج وليس ممارسة للدعارة..

(٦) استعرضت الدراسة نماذج من أقوال الرجال وقت القبض على النساء محترفات الدعارة معهن.. إيضاحا لمدى الاستهتار البادى فى أقوالهم والانحراف الظاهر فى سلوكهم وتوضحيا لدورهم فى دعم وتأكيد إجرام الفتيات..

واستنكرت الدراسة أن مثل هؤلاء الرجال - لايستحقون عقابا من وجهة نظر المشرع..

(٧) وأوضحت الدراسة أن القضاة يميلون إلى تشديد العقاب على النساء مرتكبات هذه الجرائم وأيضا معاونيهم على أى نحو كان سواء كانوا نساء أو رجالا..

وانتهت هذه الدراسة إلى استخلاصات عامة من استعراض الأنواع الثلاثة من الجرائم (١٥٠ قضية) سواء كانت فعلا فاضحا أو تعرضا لأنثى أو جرائم الدعارة بأنواعها باعتبار أن هناك خللا تشريعيا، بعدم معاقبة الرجال المشاركين للنساء فى جرائم ممارسة الفحشاء..

الدور الإيجابى المستمر لهم فى تأكيد انحراف تلك الفتيات واستمرارهن فى ذلك الوضع المنحرف.. بل يلاحظ أيضا أن بعض هؤلاء الرجال أفصح فى أقواله أنه سبق له التردد على ذات المكان أكثر من مرة برفقة أصدقائه، مما ينبئ عن حالة فساد جماعى تستوجب العقاب..

نتائج عامة

أن هذه الدراسة الأولية، بما كشفت عنه من وجود تمييز ضد المرأة فى القوانين العقابية على مستوى بعض النصوص من ناحية وعلى مستوى التطبيق من ناحية أخرى، بالمخالفة لأحكام الدستور إنما تفرض عبئا كبيرا على كل المهتمين بأوضاع المجتمع عموما وقضايا المرأة خصوصا، حتى يمكن تغيير هذه النصوص وصولا إلى مساواة حقيقية بين الرجل والمرأة انسجاما مع الدستور والمواثيق الدولية..

ولايفوتنا هنا أن نشير إلى بضعة إشكاليات يلزم الانتباه إليها فى علاقتها بهذا الموضوع..

أولا : أن التمييز الحاصل ضد المرأة فى قانون العقوبات لايجد سنده من مرجعية دينية.. فلا يوجد سند دينى فى حدوث مثل هذه التفرقة الحاصلة فعلا..

ثانيا : أن التمييز الحاصل ضد المرأة، يتوافق مع موروثات ثقافية من قيم وتقاليد وأعراف، تلك التى تنعكس على صياغة النصوص القانونية وأفكار صانعيها من ناحية وتؤثر أيضًا على طريقة إصدار الأحكام القضائية بما لهذه الموروثات الثقافية من هيمنة على عقول القضاة تنعكس فى طريقة وكيفية استخدامهم للسلطة التقديرية..

ثالثا : أن التغيير الفورى لنصوص القانون، إن تصورنا حدوثه أمرا من شأنه أن يحدث صدمة حضارية لدى جموع الخاضعين له وعلى الأخص الرجال الذين انتفعوا بالتمييز الحاصل لصالحهم واستفادوا من السلطات المطلقة التى منحها لهم القانون والأرجح أن ذات الصدمة ستصيب النساء اللاتى تعايشن مع وتقبلن فكرة حدوث التمييز لصالح الرجل وكأنه أمر قدرى لافكاك منه.

ومن ثم أتصور ضرورة أن يصاحب الدعوة لتغيير النصوص، جهدا دعائيا وإعلاميا كبيرا يوضح انتفاء السند الدينى لهذه النصوص. ويوضح أيضا أن التمييز الحاصل ضد المرأة بسبب تلك النصوص أمر عارض مؤقت مهما استطال زمن هيمنته.. بل ويستلزم الأمر أيضا جهدا بحثيا كبيرا، توزع نتائجه على نطاق واسع يوضح الآثار الاجتماعية السلبية لحدوث مثل هذا التمييز، مع تأكيد أن هذه الآثار السلبية لاتلحق المرأة فقط بل تصيب المجتمع كله..

رابعا : ضرورة المشاركة النسائية الواسعة فى صياغة النصوص القانونية المستهدف إصدارها، بديلا لتلك النصوص، وصولا إلى تشريعات تعبر عن مصالح النساء بشكل حقيقى وليس تشريعات يتصور صانعوها أنها تدافع عن مصالح النساء وهى فى حقيقة الحال أبعد ماتكون عن ذلك..

ويقصد هنا بالمشاركة النسائية الواسعة ليس فقط من القانونيات بل أيضا من المتخصصات في الاجتماع وعلم النفس وبقية العلوم الاجتماعية فمن مجمل أفكار كل هؤلاء وتصوراتهن وخبراتهن، بل ومن تمثلهن لأحاسيس النساء ومشاعرهن يمكن الوصول إلى نصوص قانونية متوازنة لاتعبر فقط عن مصالح النساء بل عن مصلحة المجتمع ككل.. ■



من الحجاب.. إلى السفور.. إلى الحجاب

الجنسية المصرية

بين الأب والأم والأبناء

فؤاد عبد المنعم رياض

أستاذ ورئيس قسم القانون الدولى الخاص بكلية الحقوق - جامعة القاهرة

قواجهت الجماعة المصرية فى العقدين الأخيرين بشكل خاص مشكلة ذات أبعاد اجتماعية خطيرة، هى مشكلة الأبناء المولودين لأمهات مصريات وآباء غير مصريين. وقد دلت التجربة على أن المصرية المتزوجة من أجنبى كثيرا ما تستقر هى وأبناؤها بمصر، فيشب هؤلاء الأبناء فى كنف الجماعة المصرية وعلى أرض مصر التى لايعرفون لهم وطنا غيرها. بيد أنهم لايلبثون أن يكتشفوا أنهم لاينتسبون لهذا الوطن من الناحية القانونية، وبالتالى يجدون أنفسهم محرومين من كافة الحقوق الثابتة للمصريين واللازمة لحياتهم كالحق فى الإقامة والتعليم والعمل.

والواقع أن هذه المشكلة ليس قاصرة على الجماعة المصرية وحدها. إذ ظهرت فى العديد من الدول فى الآونة الحديثة نتيجة لسهولة الاتصال بين رعايا هذه الدول وزيادة زواج الوطنيات من أجانب. وقد سارعت هذه الدول إلى تعديل تشريعاتها لعلاج هذه المشكلة. غير أن المشرع المصرى تغاضى عن مواجهة المشكلة حتى تفاقمت فى السنوات الأخيرة وأضحت تستوجب حلا تشريعيا عادلا.

اولا: سبب المشكلة: عدم مواكبة التشريع المصرى للحقائق الاجتماعية:

يرجع قيام هذه المشكلة إلى سبب بسيط وهو عدم مواكبة التشريع المصرى للجنسية للحقائق الاجتماعية فى مصر ولظروف المجتمع المصرى والتطور الذى طرأ عليه. فمن المعلوم أن المجتمع المصرى قد انفتح اجتماعيا خلال ربع القرن الأخير بشكل لم تعهده مصر من

قبل. فلم يكن مألوفا فيما مضى أن تتزوج المصرية من أجنبى بل كان المعروف أن هذا الأمر كان قاصرا على الرجل. وقد طرأ على المجتمع المصرى تحولا واضحا فى هذا الصدد بحيث أصبح من المألوف أن تتزوج المصرية، أيا كانت طبقتها الاجتماعية، من أجنبى سواء أكان من دولة عربية أم من دولة غير عربية.

وفضلا عن ذلك فقد دفعت الأزمة الاقتصادية التى تعانى منها الأسر المصرية بشكل مطرد خاصة فى المناطق الريفية إلى ترحيب هذه الأسر بزواج بناتهن من ضيوف قادمين من الدول العربية، بقصد المتعة والاستجمام فنتجت عن ذلك زيجات يزداد عددها باستمرار، لاتتسم بطابع الجدية من جانب الزوج، ولا حتى من جانب أسرة الزوجة، إذ يعلم كل من الطرفين أنه مجرد زواج مؤقت مقابل مبلغ مغر من المال.

وإزاء هذا الوضع الجديد فى حياة المجتمع المصرى لم يتنبه المشرع إلى ضرورة توفير الأمان القانونى للأبناء الناتجين عن هذه الزيجات والاعتراف لهم بهويتهم كأعضاء فى الجماعة المصرية.

فإذا ألقينا نظرة شاملة على قوانين الجنسية المصرية المتعاقبة وجدناها جميعا تبنى الجنسية على أساس الانتماء إلى الأب، بينما لايعتد بدور الأم فى نقل الجنسية إلا بشكل استثنائى بحيث تلعب دورا احتياطيا محضا إذا عجز الأب عن نقل أى جنسية إلى الابن.

فوفقا لتشريع الجنسية المصرية الحالى القانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥ وماسبقه من تشريعات يعتبر مصريا بالميلاد كل من ولد لأب مصرى وذلك دون قيد أو شرط، ولاعبرة بتعدد ميلاد الأجيال فى الخارج، إذ تعتبر هذه الأجيال جميعها مصرية فور الميلاد رغم ميلادها بالخارج واستقرار الأسرة بالخارج بشكل نهائى، بل ويظل هؤلاء الأبناء مصريين حتى لو ثبتت لهم جنسية الدول التى ولدوا بها أو ثبتت لهم جنسية الأم الأجنبية طالما كان الأب مصريا وقت الميلاد.

فاذا لم يكن فى استطاعة الأب نقل أية جنسية للمولود مصرية كانت أم غير مصرية بدأ دور الأم المصرية ولكن بشكل لايتفق حتى مع الهدف المتواضع الذى قصده المشرع، فينص تشريع الجنسية على أن الجنسية المصرية تثبت لمن يولد من أم مصرية فى مصر إذا كان الأب مجهولا أو كان عديم الجنسية أو مجهولها (الفقرتان الثانية والثالثة من المادة الثانية من قانون الجنسية)، ومن الواضح أن عدم ثبوت الجنسية المصرية للمولود من شأنه فى هذه الحالات أن يجعل منه عديما للجنسية نظرا لأنه لايستطيع اكتساب جنسية الأب لعدم معرفة هذا الأب أو لعدم تمتع الأب بأية جنسية، كما أنه لن تثبت له جنسية أية دولة أجنبية بالميلاد على إقليمها إذ إن ميلاده قد وقع بالإقليم المصرى.

وقد حرص المشرع المصرى على أن يكون دور الأم المصرية محدودا بحيث لايتعدى حماية الابن من انعدام الجنسية، وعلى ذلك فإذا كان للمولود لأم مصرية أب يحمل جنسية أجنبية فهو لايدخل فى الجنسية المصرية بمصر تأسيسا على أنه سيكتسب جنسية الأب الأجنبية كما أن تأثير الأب الأجنبى سيحول دون انتمائه الحقيقى للجماعة المصرية.

وفات المشرع أن تمتع الأب بجنسية أجنبية لايعنى حتما إمكان نقلها للابن لأن هناك من الدول ما لاتأخذ بحق الدم، كما أن ثبوت جنسية الأب الأجنبية للمولود لأم مصرية فى مصر ليس من شأنه حتما الإضعاف من انتمائه للجماعة المصرية. فقد تكون الصلة بينه وبين دولة الأب منقطعة أو تكون الجنسية التى يتمتع بها الأب قد فقدت فاعليتها دوليا مما يجعل من الأب عديما للجنسية من الناحية الواقعية.

ويزداد الأمر خطورة إذا كان الميلاد لأم مصرية قد وقع خارج الإقليم المصرى وخاصة بدولة لاتمنح جنسيتها بالميلاد على إقليمها، اذ سيؤدى ذلك حتما إلى انعدام جنسية المولود، ذلك أن المشرع يرفض ثبوت الجنسية المصرية فى هذه الحالة فور الميلاد حتى لو كان الأب مجهولا أو عديم الجنسية مكتفيا بالسماح للابن بالتقدم لاكتساب الجنسية المصرية بعد بلوغ سن الرشد، فتقضى المادة ٣ من قانون الجنسية المصرية بأنه: «يعتبر مصريا من ولد فى الخارج من أم مصرية ومن أب مجهول أو لاجنسية له أو مجهول الجنسية إذا اختار الجنسية المصرية سنة من تاريخ بلوغه سن الرشد بإخطار يوجه إلى وزير الداخلية بعد جعل إقامته العادية فى مصر ولم يعترض وزير الداخلية على ذلك خلال سنة من وصول الإخطار إليه».

وإذا تأملنا فى هذا النص وجدنا أن دخول هذا الابن الجنسية المصرية محاط بشروط جعلت منه أمرا صعب المنال. فهو لايدخل فى الجنسية المصرية فور الميلاد بحال من الأحوال، وعلى ذلك فإذا لم تثبت له جنسية دولة الميلاد ظل عديم الجنسية حتى بلوغ سن الرشد. كما أنه لايدخل فى الجنسية المصرية بمجرد الطلب عند بلوغ سن الرشد حتى ولو تم له الاستقرار بمصر إذ إن هذا الدخول رهن بالموافقة الضمنية لوزير الداخلية المستفادة من عدم اعتراضه خلال السنة التالية لتقديم الطلب، ولم يشترط المشرع أن يكون اعتراض وزير الداخلية مسببا مما يجعل اكتساب الجنسية المصرية فى هذه الحالة خاضعا لسلطة الدولة التقديرية

وأقرب إلى المنحة منه إلى الحق الثابت.

وجدير بالذكر أن تشريعات الجنسية المصرية السابقة كانت أكثر رعاية لهذا الابن وأكثرا اعتدادا بجنسية الأم فى مثل هذه الحالات، فإذا رجعنا إلى تشريع الجنسية المصرية الصادر سنة ١٩٥٠ وجدنا أنه لم يكن يعلق دخول هذا الابن المولود بالخارج لأم مصرية فى الجنسية المصرية على سلطة الدولة التقديرية بل كان يرتب الدخول فى الجنسية المصرية على مجرد الطلب ودون حاجة للاستقرار بمصر، إذ تنص المادة ٣ منه على أنه: «يعتبر مصريا من ولد فى الخارج من أم مصرية وأب مجهول الجنسية أو لا جنسية له، واختار الجنسية المصرية خلال سنة من تاريخ بلوغه سن الرشد، وذلك بإخطار يوجه إلى وزير الداخلية».

وإذا رجعنا إلى تشريع الجنسية المصرية الصادر سنة ١٩٢٩ لوجدنا أنه كان يقضى بثبوت الجنسية المصرية فور الميلاد للابن المولود لأم مصرية وأب مجهول، سواء أكان الميلاد بمصر أم بالخارج، فتنص المادة السادسة منه فى فقرتها الثانية على أنه يعتبر مصريا من ولد فى القطر المصرى أو فى الخارج من أم مصرية ما دامت نسبته لأبيه لم تثبت قانونا.

أولا: مخالفة تشريع الجنسية الحالى للقانون الدولى:

ظل المبدأ التقليدى مهيمنا على تنظيم الجنسية إلى ماقبل الحرب العالمية الثانية وهو يتلخص فى حرية الدولة وسلطتها التقديرية المطلقة فى تحديد من ينتمى إلى جنسيتها.

غير أن هذا المبدأ أخذ يتقلص منذ نهاية هذه الحرب ليفسح المجال لمبدءين أساسيين.

أما المبدأ الأول فهو المبدأ الذى أكدته محكمة العدل الدولية فى حكم شهير لها صادر سنة ١٩٥٥ من عدم جواز الاعتراف فى المجال الدولى بالجنسية إلا إذا كانت تستند إلى رابطة فعلية بين الفرد والدولة. بمعنى أنه إذا كان لا مناص من الاعتراف بحرية الدولة داخل حدود إقليمها فى منح الجنسية لمن تشاء فإنه يتعين لنفاذ هذه الجنسية خارج هذه الحدود أن يكون الفرد عضوا فعليا بالجماعة الوطنية. وقد تأكد هذا المبدأ بشكل واضح فى حكم محكمة العدل الدولية الصادر سنة ١٩٥٥ فى قضية Nottobohm الشهيرة.

وتتلخص هذه القضية فى أن أحد الرعايا الألمان السابقين كان قد استقر فى جواتيمالا. وعند قيام الحرب العالمية الثانية سارع بالتجنس بجنسية دولة محايدة وهى ليشتنشتين غير أن جواتيمالا لم تعترف بجنسيته الجديدة وصادرت أمواله باعتباره من رعايا الأعداء وسلمته للولايات المتحدة التى اعتقلته حتى نهاية الحرب. قامت دولة ليشتنشتين برفع الدعوى على جواتيمالا أمام محكمة العدل الدولية مطالبة برد أمواله وتعويضه عما أصابه من أضرار باعتباره من رعاياها، دفعت جواتيمالا بأن من حقها رفض الاعتراف بجنسية ليشتنشتين باعتبارها مخالفة للقانون الدولى. وقد أخذت محكمة العدل بهذا الدفع وقضت بأن دخول Not-tobohm فى جنسية ليشتنشتين لا يستجيب للأساس الذى تقوم عليه الجنسية فى الجماعة الدولية وبالتالى يصح عدم الاعتراف بهذه الجنسية تأسيسا على عدم وجود أية صلة حقيقية تربط بين هذا الشخص وبين الدولة التى منحته الجنسية وأوضحت المحكمة العوامل التى يجب أن تقوم عليها رابطة الجنسية، فذكرت من بينها على سبيل المثال ارتباط الشخص عائليا ووجدانيا بالدولة أو ارتباطه ماديا بإقليم الدولة بالاستقرار أو العمل فيه وجعله مقرا لمصالحه أو اشتراكه فى الحياة العامة فى هذه الدولة.

أما المبدأ الثانى الذى تبلور خلال النصف الثانى من هذا القرن فهو المبدأ الذى أعلنته اتفاقية لاهاى الشهيرة سنة ١٩٣٠ لتقنين القواعد الدولية للجنسية ومقتضاه: وجوب تمتع كل فرد بالجنسية. وقد أكد الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الصادر سنة ١٩٤٨ هذا المبدأ بالنص فى المادة ١/١٥ على أنه «لكل فرد حق التمتع بجنسية ما». ويؤكد فريق من الفقه الدولى والمصرى أن مبادئ هذا الإعلان لاتشكل التزاما أدبيا فحسب بل تمثل التزاما قانونيا على الدول باعتباره مكملا للميثاق.

وقد تأكد هذا المبدأ مرة أخرى فى الاتفاقية الدولية فى شأن الحقوق المدنية والسياسية التى وافقت عليها الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ١٦ فبراير ١٩٦٧ (قرار ٢٢٠٠) وهى تقضى فى الفقرة الثالثة من المادة ٢٤ منها بأنه «لكل طفل الحق فى أن تكون له جنسية».

والواقع أن هذه المواثيق الدولية لم تضف حقا جديدا للإنسان بل سجلت حقا لاسبيل لأن يعيش الإنسان بدونه سواء داخل الدولة أو خارجها. فالجنسية هى كما قيل بحق نقطة البداية الحتمية للحياة القانونية للفرد والتى لاكيان له بدونها.

فإذا ما أعملنا المبدئين السالفين معا ـ مبدأ وجوب قيام الجنسية على رابطة فعلية بين الفرد والدولة، ومبدأ حق كل فرد فى الجنسية ـ لتجلت لنا قاعدة أساسية واضحة المعالم فى مجال الجنسية مقتضاها أن حق الفرد فى أن تكون له جنسية يفرض التزاما على مدين محدد بالذات هو الدولة التى ينتمى الفرد إلى مجتمعها ويرتبط به ارتباطا فعليا. إذ لو صح غير ذلك لأمكن لهذه الدولة أن

تنتصل محتجة بأن الالتزام بمنح الجنسية التـزام عـام يمكن أن توفى به أية دولة أخرى، وذلك فى حين أن الدول الأخرى لا تملك من الناحـيـة الدوليـة منح هذه الجنسية لعدم توافر الرابطة الحقيقية بينها وبين الفرد بل إنها إذا منحت جنسيتها لفرد دون قـيـام هذه الرابطة فـإن هذه الجنسية قد لايعترف بها خارج حدود هذه الدولة مما يضع هذا الفـــرد فى مصاف عديمى الجنسية. وبعبارة أخرى فإن حق كل فرد فى أن تكون له جنسية يعنى فى واقع الأمر التزام كل دولة بمنح جنسيتها لمن ينتمى إلى مجتمعها ويرتبط به ارتباطا فعليا.

ومن ذلك يتـضـح أن أسـاس منح الجنسيـة فى القـانون الدولى فى منح الجنسية الوطنية هو «الارتباط الفعلى» بالجماعة الوطنية وهو أمر بلاشك متوافر بالنسبة للأبناء المولودين لأم مصرية بغض النظر عن جنسية الأب.

ثانيا: مخالفة تشريع الجنسية الحالى للاتجاه الحديث فى التشريعات المعاصرة:

بعد هذا التـأصيل السريع لقواعد القانون الدولى المقررة لأساس الجنسية يبدو لنا من المفيد عقد مقارنة بين ماذهبت إليه تشريعات بعض دول العالم فى مختلف القارات بشأن دور الأم فى نقل الجنسيـة. وسنخـتـار لهـذا الغرض بعض التـشـريعـات العـربيـة وبعض تشريعات دول العالم الثالث النامية فى أفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية، كما سنعرض لبعض التشريعات الغربية التى تتفق معنا فى الخلفية القانونية للجنسية استنادا إلى النسب العائلى (حق الدم) وفى الظروف السكانية والاجتماعية.

ففيما يتعلق بالدول العربية نرى أن العديد من التشريعات العربية الأخرى ذهبت إلى أبعد من التشريع المصرى فى الاعـتـداد بدور الأم فى نقل الجنسـيـة لأبنائها ولكن بدرجات متفاوتة.

فمن هذه التشريعات أولا ما خطا خطوة أوسع من التشريع المصرى ولكن فى مجال محدد هو كون الأب مجهولا أو عديم الجنسية، فسوى بين حالة الميلاد لأم وطنية بإقليم الدولة وحالة الميلاد خـارج إقليم الدولة من ذلك تشريع الجنسية الجزائرى الحالى (الصادر سنة ١٩٧٠) الذى ينص فى المادة ٦ منه على أنه يعتبر من الجنسية الجزائرية بالنسب. ٢ ـ الولد المولود من أم جزائرية وأب مجهول. ٣ ـ الولد المولود من أم جزائرية وأب عديم الجنسية». وجدير بالذكر أن تشريع الجنسية الجزائرى السابق الصادر ١٩٦٣ كان لايختلف عن التشريع المصرى بمعنى أن الجنسية الجزائرية كانت لاتثبت بالميلاد إلا إذا كان هذا الميلاد قد وقع بالجزائر.

وقد ذهب فريق من تشريعات الدول العربية إلى أبعد من ذلك فبعد أن كان تشريع الجنسية التونسى الصادر عام ١٩٦٣ يتضمن حكما شبيها بالحكم الوارد بالتشريع الجزائرى الحالى تدخل المشرع عام ١٩٩٣ ليضيف فقرة جديدة تمثل طفرة تشريعية مهمة سوى فيها تقريبا بين دور الأب ودور الأم فى نقل الجنسية للأبناء سواء تم الميلاد داخل إقليم الدولة أو خارجه، إذ نص فى الفصل ١٢ من مجلة الجنسية على أنه: «يصبح تونسيا من ولد خارج تونس من أم تونسية وأب أجنبى على أن يطالب بهـذه الصـفـة بمقتضى تصريح خلال العام السابق على سن الرشد. أما قبل بلوغ الطالب سن التاسعة عشرة فيصبح تونسيا بمجرد تصريح مشترك من أمه وأبيه». ويلاحظ أن سلطات الدولة لاتملك منع دخول هذا الابن فى الجنسية التونسية بمجرد تعبيره عن هذه الرغبة.

وإذا ما عـرضنا لتشريعات بعض الدول الأفريقية وجدنا منها ما أدخل تعديلات جذرية على تشريعاته ليعطى للأم دورا مماثلا لدور الأب فى نقل الجنسية. من ذلك تشريع زائير، فقد كان تشريع جنسيتها الصادر سنة ١٩٧٢ لايعتد إلا بجنسية الأب فى نقل الجنسية للابن، غير أن المشرع عدل عن ذلك سنة ١٩٨١ ونص فى المادة الخامسة من تشريع الجنسية الجديد على أن جنسية زائير تثبت فور الميلاد لكل من ولد لأب زائيرى أو لأم زائيرية دون تفرقة.

وفيما يتعلق بتشريعات الدول الآسيوية النامية نكتفى بذكر مثالين أحدهما لدولة قريبة هى **تركيا**، والآخر لدولة بعيدة ولكن ظروفها شبيهة بظروفنا من حيث الانفجار السكانى وهى **الصين**، لنتبين أن هذه الدول خطت خطوات أوسع بكثير من التشريع المصرى فى هذا المجال.

فبعد أن كان تشريع الجنسية التركى الصادر سنة ١٩٦٤ يتضمن حكما شبيها بالحكم الوارد فى التـشـريع المصـرى، تدخل المشـرع سنة ١٩٨١ ليلغى هذا الحكم وينص على أنه: «يعتبر تركيا من ولد لأب أو لأم تركيـة بالداخل أو بالخارج».

وإذا عرضنا لتشريع الجنسية الصينى وجدنا أنه لايفرق بين الأب والأم بحال من الأحوال. فتقضى المادة ٤٤ من القانون الصادر سنة ١٩٨٠ بأنه «يعتبر صينيا كل من ولد بالصين لأب أو لأم صينية». كما تقضى المادة الخامسة منه بأنه «يعتبر صينيا كل من ولد بالخارج لأب أو لأم صينية بشرط عدم دخوله فى جنسية الدولة التى ولد بإقليمها.

وإذا ما عرضنا لتشريعات بعض دول أمريكا اللاتينية التى تتشابه ظروفها السكانية والاقتصادية مع مصر كالتشريع المكسيكى لتبين لنا أن المشرع عدل

كذلك عن اتجاهه التقليدى القريب من التشريع المصرى. فبعد أن كان تشريع الجنسية الصادر سنة ١٩٣٤ لايسمح للأم بنقل جنسيتها إلا إذا كان الأب مجهولا نص الدستور المكسيكى الصادر سنة ١٩٦٩ فى المادة ٣٠/أ على أنه: «يعتبر مكسيكيا كل من ولد لأب أو لأم مكسيكية دون أى تفرقة».

وإذا ماعرضنا لتشريعات بعض الدول الأوروبية التى تتخذ مثلنا من حق الدم أساسا لجنسيتها لوجدنا أن تشريع الجنسية الإيطالى الصادر سنة ١٩١٢ كان يقصر حق الأم فى نقل الجنسية على الحالة التى يكون فيها الأب مجهولا أو عديم الجنسية أو له جنسية ولكن لايستطيع نقلها للابن، بينما يسمح للأب بنقل الجنسية دون قيد أو شرط. ولما رفع الأمر حديثا إلى المحكمة الدستورية العليا بإيطاليا قضت فى حكم مهم صادر فى ٩ فبراير ١٩٨٣ بعدم دستورية التفرقة بين الأب والأم فى مجال الجنسية نظرا لما فى ذلك من **خرق لمبدأ المساواة بين الجنسين** المنصوص عليه فى الدستور الإيطالى. وعلى أثر هذا الحكم قام المشرع الإيطالى بتعديل قانون الجنسية فى العام نفسه ليسوى بين دور الأب والأم فى نقل الجنسية للأبناء.

كذلك الحال بالنسبة لأسبانيا التى مر تشريعها بالتطور نفسه إذ تدخل المشرع سنة ١٩٨٣ لتعديل القانون المدنى مساويا بين دور الأب ودور الأم فى نقل الجنسية وذلك بالنص على أنه: «يعد أسبانيا من ولد لأب أسبانى أو لأم أسبانية».

أما التشريع الفرنسى فقد كان ينطوى على تفرقة طفيفة بين دور الأب ودور الأم حتى سنة ١٩٧٣ إذ كان تشريع الجنسية الصادر سنة ١٩٤٥ يقضى بثبوت الجنسية الفرنسية للمولود من أب فرنسى أو أم فرنسية ولكن مع ذلك يسمح للمولود لأم فرنسية بالتخلى عن الجنسية الفرنسية عند بلوغ سن الرشد، ولا يسمح بذلك للمولود لأب فرنسى. وقد وضع تشريع سنة ١٩٧٣ حدا لهذه التفرقة فى المادة ١٧ فسوى بين المولود لأب فرنسى والمولود لأم فرنسية من حيث عدم جواز التخلى عن الجنسية الفرنسية.

كذلك الحال فى بلجيكا - وهى دولة مكتظة بالسكان كمصر - تدخل المشرع سنة ١٩٨٤ لإقرار المساواة الكاملة بين الأب والأم فى نقل الجنسية للابن وذلك بالنص فى تشريع الجنسية الجديد على أنه: «تثبت الجنسية البلجيكية لكل من ولد لأب أو لأم بلجيكية فى الإقليم البلجيكى أو ولد خارج هذا الإقليم إذا كان الأصل الناقل للجنسية مولودا فى بلجيكا».

ولا يختلف الأمر بالنسبة للتشريع الألمانى فقد تدخل المشرع سنة ١٩٧٩ ليضع حدا للتفرقة بين دور الأب والأم فى نقل الجنسية ونص فى المادة ٤ من قانون الجنسية الجديد على أن: «الجنسية الألمانية تثبت لكل من ولد لأب ألمانى أو لأم ألمانية». وقد تم هذا التعديل على أثر صدور حكم المحكمة الدستورية الاتحادية بعدم دستورية التفرقة بين الأب والأم فى نقل الجنسية للأبناء.

ومن ذلك يتضح أن الاتجاه العالمى الحديث يؤيد حق الأم فى نقل جنسيتها إلى أبنائها أسوة بالأب، أيا كانت جنسية الزوج.

هذا فى الوقت الذى تراجع فيه التشريع المصرى الحالى عن التشريعات المصرية السابقة التى كانت أكثر اعتدادا بالأم فى نقل الجنسية إلى الابن. فإذا رجعنا إلى تشريع الجنسية المصرية الصادر فى سنة ١٩٢٩ لوجدنا أنه كان ينص على ثبوت الجنسية المصرية فور الميلاد للابن المولود لأم مصرية وأب مجهول بغض النظر عن كون الميلاد قد تم بمصر أو بالخارج. فتنص المادة السادسة من هذا القانون على أنه «يعتبر مصريا من ولد فى القطر المصرى أو فى الخارج من أم مصرية مادامت نسبته إلى أبيه لم تثبت قانونا» هذا بينما يقصر قانون الجنسية الحالى حق الأم فى نقل جنسيتها إلى الابن المولود لأب مجهول أو عديم الجنسية على كون واقعة الميلاد قد تحققت فى مصر كما سبق أن رأينا.

ثالثا: مخالفة قانون الجنسية المصرى للمبادئ الاساسية فى الدستور:

نصت المادة ١١ الواردة بالباب الثانى من دستور جمهورية مصر العربية الحالى الصادر عام ١٩٧١ فى فقرتها الثانية على «أن الدولة تكفل مساواة المرأة بالرجل فى ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، دون إخلال بأحكام الشريعة الإسلامية».

ثم أضافت المادة ٤٠ بشكل حاسم أن:

«المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة».

وقد وضعت المحكمة الدستورية العليا إطارا واضحا لإعمال هذه القاعدة الدستورية الأساسية بشأن المساواة، وهو مانستشفه من العديد من الأحكام، نذكر من بينها الأحكام الآتية:

الأول «صور التمييز التى أوردتها المادة ٤٠ من الدستور التى تقوم على أساس من الأصل أو الجنس أو اللغة أو الدين لم ترد على سبيل الحصر، فهناك صور أخرى من التمييز لها خطرها مما يحتم إخضاعها لما تتولاه هذه المحكمة من رقابة قضائية تطبيقا لمبدأ المساواة أمام القانون ولضمان احترامه فى جميع مجالات تطبيقه» (المحكمة الدستورية

العليا، ٢٩ من أبريل سنة ١٩٨٩، طعن رقم ٢١ س ٥٧ دستورية).

الثاني «إيراد الدستور لصور بعينها يكون التمييز محظورا فيها مرده أنها الأكثر شيوعا في الحياة العملية ولايدل ألبتة على انحصاره فيه دون غيرها، إذ لو صح ذلك لكان التمييز بين المواطنين فيما عداها جائزا دستوريا، وهو ماينافض المساواة التي كفلها الدستور ويحول دون تحقيق الأغراض التي قصد إليها من إرسائها». (المحكمة الدستورية العليا، ١٦ من مايو سنة ١٩٩٢، الجريدة الرسمية، العدد ٢٣ في ٤من يونية سنة ١٩٩٢ ص ١٢٦١).

الثالث: - «... إن القيود التي كفل الدستور لايجوز أن يصل صداها إلى حد إهدارها كلية أو تقليصها، ولاتعدو سلطته في نطاقها مجرد تنظيم وفق أسس موضوعية لا تؤثر في جوهرها، فإذا جاوز المشرع نطاق سلطته في مجال تنظيم الحقوق التي أحاطها الدستور بالحماية، وقع التشريع الصادر عنه في حومة المخالفة الدستورية سواء عمل به بأثر مباشر أو بأثر رجعي». (٩٢/١/٤، ج ر. ع ٤ في ٩٢/١/٢٣، ص ٢٢٧).

الرابع: - «... الدستور يتميز بطبيعة خاصة تضفي عليه السيادة والسمو بحسبانه كفيل الحريات وموئلها، وعماد الحياة الدستورية وأساس نظامها، فحق لقواعده - بالتالي - أن تستوي على القمة من البنيان القانوني للدولة وأنه تلتزم الدولة بالخضوع لأحكامه في تشريعها وقضائها وفي مجال مباشرتها لسلطتها التنفيذية. وفي نطاق هذا الالتزام وبمراعاة حدوده لايكفي لتقرير دستورية نص تشريعي معين أن يكون من الناحية الإجرائية موافقا للأوضاع الشكلية التي يتطلبها الدستور، بل يتعين فوق هذا أن يكون في محتواه ملتئما مع قواعد الدستور الموضوعية التي تعكس مضامينها القيم والمثل التي بلورتها الإرادة الشعبية، وكذلك الأسس التي تنظم الجماعة وضوابط حركتها». (المحكمة الدستورية العليا، ٢ من يناير ١٩٩٣، ج.ر، ع٣، في ٢١ من يناير ١٩٩٣، ص ١٢٠)

ومن كل ماتقدم يتبين أن الحكم بعدم دستورية نص المادة الثانية من قانون الجنسية هو وحده الذي يتفق مع قاعدة المساواة التي اتخذها الدستور أساسا في أحكامه.

وننوه بالطابع العيني للدعوى الدستورية - أي غير القاصر على أطراف الدعوى - حيث يستفيد من الحكم الصادر كل من هو في الوضع القانوني نفسه للطاعن، وهذا ما أكدته المحكمة الدستورية العليا بقولها: «إن الخصومة في الدعوى الدستورية - وهي بطبيعتها من الدعاوى العينية - قوامها مقابلة النصوص التشريعية المطعون عليها بأحكام الدستور تحريا لتطابقها معها إعلاء للشرعية الدستورية، ومن ثم تكون هذه النصوص ذاتها هي موضوع الدعوى الدستورية أو هي بالأحرى محلها، وإهدارها بقدر تأثرها مع أحكام الدستور، هي الغاية التي تبتغيها هذه الخصومة. وقضاء المحكمة في شأن صحتها أو بطلانها، ومن ثم لايعتبر قضاء المحكمة باستيفاء النص التشريعي المطعون عليه لأوضاعه الشكلية أو انحرافه عنها، أواتفاقه مع الأحكام الموضوعية في الدستور أو مروقه منها، منصرفا إلى من كان طرفا في الخصومة الدستورية دون سواه، بل منسحبا إليه وإلى الأغيار كافة، ومتعديا إلى الدولة التي ألزمها الدستور في المادة (٦٥) منه بالخضوع للقانون وجعل من علوه عليها وانعقاد السيادة لأحكامه قاعدة لنظامها ومحورا لبناء أساس الحكم فيها». (المحكمة الدستورية العليا في ٥ من سبتمبر سنة ١٩٩٢، ج.ع، ع ٣٩ في ٢٤ من سبتمبر ١٩٩٢ ص ٢٥٣٧).

رابعا: عدم منطقية حجج المدافعين عن تشريع الجنسية الحالي:

ورغم وضوح عدم دستورية التفرقة التي يقضي بها تشريع الجنسية المصرية بين الأم والأب فلا بأس من التعليق سريعا على الأسباب التي دفعت المشرع إلى التمسك بهذه التفرقة.

وقد اتضح لنا من عرض أحكام التشريع المصري التباين الكامل في نظرة المشرع إلى دور كل من الأب والأم في نقل الجنسية إلى الأبناء كما اتضح لنا عدم مواكبة التشريع المصري للجنسية للتطور المشاهد في مختلف التشريعات الحديثة في الصدد وعدم الاعتداد بمعيار الرابطة الحقيقية الذي تقوم عليه فكرة الجنسية في القانون الدولي.

ويثور السؤال عن السبب الذي دعا المشرع إلى الإصرار على هذه التفرقة الصارخة بين كل من الأب والأم في نقل الجنسية المصرية والمغالاة فيها في التشريعات الأخيرة.

هناك أسباب عديدة تكشف عنها تصريحات السلطات المسئولة وتعليقات الكتاب المساندين لهذه السلطات. أما السبب الأول والأهم ظاهريا فهو الخوف من الانفجار السكاني الذي ستزيد خطورته بإدخال أبناء الأم المصرية في الجنسية المصرية وقد تكرر في الواقع التصريح بأن: «التشريع المصري تشريع طارد للجنسية وليس جاذبا بسبب الزيادة الشديدة في كثافة السكان».

كذلك من الحجج التقليدية التي يكررها الكتاب لتبرير الاعتداد بالأب

دون الأم فى نقل الجنسيــة أن الأب هو الأقدر على تنشئة المولود نشأة وطنية، أى على غرس الشعور بالولاء فى نفسه، وهو الشعور الذى يشكل الأساس الروحى للجنسية.

ومن الأسباب التى تبدو فى ظاهرها سليمة من الناحية القانونية لرفض المشرع المصرى منح الجنسية لأبناء الأم المولودين لأب أجنبى احتمال دخول هؤلاء الأبناء فى جنسية الأب الأجنبى مما يؤدى إلى نشوء مشكلة ازدواج فى الجنسية.

كذلك قد يكون من أسباب حجب الجنسية المصرية عن هؤلاء الأبناء ما أفصح عنه أعضاء بعض اللجان التشريعية من أن السماح للأم المصرية بنقل الجنسية بمفردها للأبناء أمر غير أخلاقى إذ من شأن ذلك تشجيع ظاهرة الأبناء غير الشرعيين أو على الأقل تشجيع ظاهرة تخلى بعض الأسر المصرية عن بناتها بسهولة لقاء أى مبلغ يدفعه الزوج الأجنبى الذى يختفى بعد ذلك بلا رجعة تاركا الأبناء عبئا على الجماعة المصرية.

من الواضح أن مثل هذه الأسباب لاتقوى على تبرير تراخى المشرع المصرى فى وضع حد لمشكلة بل لمأساة تمس صميم حياة الجماعة المصرية. فمنع الجنسية المصرية عن الأبناء المولودين لأم مصرية وأب أجنبى بحجة أن تشريع الجنسية المصرية طارد نتيجة للانفجار السكانى أمر يتنافى مع الهدف من قانون الجنسية. إذ ليس الهدف من تشريع الجنسية طرد العناصر التى يتكون منها شعب الدولة وإنما الهدف احتواؤهم وفقا للمعايير الدولية السالفة الذكر. وإذا كانت الكثافة السكانية تشكل بحق الخطر الأول على حاضر مصر ومستقبلها فإن مواجهة الخطر لاتكون بحجب الجنسية عن فريق من الأبناء يرتبطون ارتباطا عضويا بالجماعة المصرية والتغاضى عن السبب الحقيقى وهو تزايد النسل جهلا أو خوفا ويمكن تشبيه ذلك برجل بدين أراد إنقاص وزنه فقطع ذراعه بدلا من مواجهة السبب الحقيقى لبدانته بالحد من نهمه.

أما الحجة المستمدة من النشأة القومية وبث الشعور بالولاء لدى المولود فإن من شأنها فى الواقع تدعيم دور الأم وليس العكس. فالأم هى التى تتولى تنشئة الطفل فى سنواته الأولى وهى السنوات التى أثبت علم النفس أن الطفل يتم تشكيله فيها من الناحية الوجدانية وتتحدد فيها مشاعره وميوله. أما الرأى القائل بأن السماح للأم بنقل جنسيتها بمفردها للأبناء من شأنه تشجيع ظاهرة الأبناء غير الشرعيين فهو يفترض أن دخول المولود فى الجنسية المصرية يشكل سببا دافعا لإنجاب الأطفال بأى ثمن وهو افتراض غير كريم تدحضه قيم الجماعة المصرية وأخلاقياتها. أما القول بوجوب عدم تشجيع زواج المصريات من أجانب، فهو قول يعيبه أولا أنه يمس حرية الإنسان الأساسية فى اختيار شريك حياته. كما يمكن أن يرد على ذلك بأن الأبناء الناتجين عن مثل هذه الزيجات ينتمون للجماعة المصرية، ويعيشون فى كنفها على أى حال، ومن ثم فعدم منحهم الجنسية لن يمنع كونهم جزءا لا يتجزأ من هذه الجماعة من الناحية العضوية مما يؤدى إلى صدام بين الواقع والقانون. هذا فضلا عن أن مصلحة الدولة تقتضى شمول الأبناء بجنسيتها لفرض سيادتها عليهم وللإفادة منهم اقتصاديا وسياسيا إذا كانوا مقيمين بالخارج.

وأخيرا فإن القول بوجوب منع ازدواج جنسية أبناء الأم المصرية المولودين لأب أجنبى نظرا لاحتمال دخولهم فى جنسية الأب لا يتفق مع السياسة الصريحة والمعلنة للمشرع المصرى. فمن المعلوم أن تطبيق تشريعات الجنسية المصرية المتتالية كان من شأنه دائما نشوء حالات عديدة لازدواج الجنسية، وذلك نتيجة لثبوت الجنسية للأبناء المولودين لأب مصرى بالخارج جيلا بعد جيل رغم دخولهم فى جنسية الدول التى ولدوا بها. ولم يكتف المشرع المصرى فى تشريع الجنسية الحالى بهذا التأييد الضمنى لازدواج الجنسية بل نص على ذلك صراحة فى المادة ٣/١٠ وذلك بالسماح للمصرى الذى يتجنس بجنسية أجنبية بالاحتفاظ بالجنسية المصرية. وقد أفصحت المذكرة الإيضاحية لتشريع الجنسية عن سياسة تشجيع ازدواج الجنسية دون مواربة إذ ذكرت أن: «مشكلة ازدواج الجنسية من المشاكل العلمية ولايمكن لدولة أن تتحمل عبئها وحدها، بل كل دولة تعمل أولا على تحقيق مصالحها ومصالح رعاياها ولو ضحت فى سبيل ذلك ليس فقط بأصول التشريع والتنسيق بل بمصالح الدول الأخرى» [مضبطة الجلسة السابعة والأربعين لمجلس الشعب (ملحق رقم ٢٩)].

فاذا كان المشرع المصرى لايبخل بالجنسية المصرية على أبناء الأب المصرى المولودين جيلا بعد جيل بالخارج حتى ولو انقطعت صلتهم بمصر بل لايبخل بها على من يتجنس بجنسية أجنبية فلماذا يبخل بها على أبناء الأم المصرية حتى المولودين منهم فى مصر إذا كان الأب أجنبيا؟ إن مركز هؤلاء الأبناء لاشك أقوى من مركز أبناء الأب المصرى المولودين بالخارج فى ضوء أحكام القانون الدولى، اذ إنهم بميلادهم أو استقرارهم بمصر ستتحقق بالنسبة لهم الرابطة الفعلية التى هى أساس الجنسية، وذلك على خلاف الحال بالنسبة لأبناء الأب المصرى المولودين بالخارج إذ

ستنفصم الرابطة بينهم وبين الجماعة المصرية نتيجة لميلادهم بالخارج جيلا بعد جيل. وفضلا عن ذلك فإنه إذا نظرنا إلى الحكمة التى دعت المشرع إلى الاحتفاظ بالجنسية المصرية لأبناء الأب المصرى المولودين بالخارج وكذلك للمتجنس بجنسية أجنبية لتبينا توافرها كذلك بالنسبة لأبناء الأم المصرية المولودين بالخارج. فقد دعا المشرع إلى تشجيع الاحتفاظ بالجنسية المصرية لهذه الفئات كما هو معلوم حرصه على تدعيم مركز مصر السياسى وكذلك مركزها الاقتصادى بالخارج وبالداخل. وغنى عن البيان أن أبناء الأم المصرية لايقلون قدرة عن أبناء الأب المصرى فى أداء هذا الدور المهم.

خاتمة

وجوب التسوية بين الأب والأم

فى نقل الجنسية للأبناء

نخلص من كل ذلك إلى أنه لامجال للتقييد من حق الأم المصرية فى نقل الجنسية إلى الابن المولود لأب غير مصرى سواء أكان الميلاد بمصر أم بالخارج.

فإذا كان الأب مجهولا أو لا جنسية له يتعين ثبوت جنسية الأم المصرية للمولود فور الميلاد سواء وقع الميلاد فى مصر أو وقع بالخارج وذلك حتى لايصبح المولود عديم الجنسية.

وإذا كان للمولود لأم مصرية أب يحمل جنسية أجنبية فيتعين ثبوت جنسية الأم المصرية له كذلك فور الميلاد حتى لايعيش غريبا وسط عشيرته المصرية محروما من حقوقه الطبيعية باعتباره عضوا فعليا بالجماعة المصرية، بل إنه يتعين فى رأينا ثبوت الجنسية المصرية لهذا المولود حتى لو وقع الميلاد بالخارج أسوة بالمولود لأب مصرى. وإذا كان يخشى من نشوء حالات ازدواج فى الجنسية أو انعدام فى الرابطة فإنه لايجوز علاج ذلك عن طريق حجب الجنسية عن الأبناء المولودين لأم مصرية وحدهم دون الأبناء المولودين لأب مصرى، بل يتعين حينئذ حجب الجنسية عن ثانى أو ثالث جيل يولد بالخارج سواء ولد لأم مصرية أو لأب مصرى، كما تقضى بذلك العديد من تشريعات الجنسية الحديثة.

وإذا كان من السمات الضرورية فى التشريع أن يواكب ما يطرأ على حياة المجتمع من متغيرات وأن يستجيب للتوقعات المشروعة والطبيعية للأفراد فإنه يتعين فى رأينا تدخل المشرع المصرى الحاسم لإنصاف فئة مهمة، وإن كانت ليست بالكبيرة العدد، من أبناء الجماعة المصرية ووضع حد لما هم فيه من ضياع ومعاناة وذلك بتعديل الأساس الذى تقوم عليه الجنسية المصرية الوارد بالفقرة الأولى من المادة الثانية من تشريع الجنسية المصرية الصادر سنة ١٩٧٥ بحيث تنص على أنه: «يعد مصريا من ولد لأب مصرى أو لأم مصرية».

ويجدر التنويه بأن الحلول البديلة التى اقترحت لوضع حد لهذه المشكلة تقصر عن تحقيق الهدف المنشود.

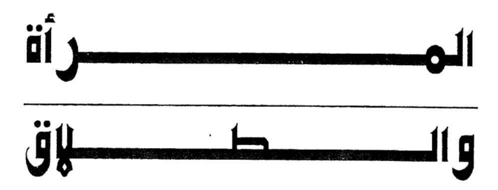
فلا يكفى فى رأينا لحل هذه المشكلة أن ينص تشريع الجنسية على أن الجنسية المصرية تثبت فور الميلاد لكافة الأبناء المولودين لأم مصرية داخل الأقليم المصرى دون الأبناء المولودين لأم مصرية خارج هذا الأقليم، والسماح لهذه الفئة الأخيرة باكتساب الجنسية المصرية عند بلوغ سن الرشد إذا أقاموا بمصر. إذ من الواضح أن من شأن هذا الحل تعرض هذه الفئة لانعدام الجنسية طوال الفترة السابقة على بلوغ سن الرشد حالة كون الأب عديم الجنسية أو كونه مجهولا. ولايكفى لتبرير هذا الحل الاستناد إلى أن أبناء الأم المصرية المولودين بالخارج كثيرا مايكتسبون جنسية الدولة الأجنبية التى ولدوا بإقليمها ومن ثم قد تزدوج جنسيتهم لو ثبتت لهم جنسية الأم المصرية فى الوقت ذاته. ذلك أن حماية الأفراد من خطر انعدام الجنسية أجدر بالاهتمام من تلافى حالات ازدواج الجنسية. هذا فضلا عن أن السياسة التشريعية المصرية تميل إلى تشجيع ازدواج الجنسية بشكل واضح وذلك سواء فى تشريع الجنسية ذاته كما سبقت الإشارة أو فى غيره من التشريعات. من ذلك مانص عليه قانون الهجرة الصادر سنة ١٩٨٣ (المادة ١٠) من السماح للمصرى المهاجر هجرة دائمة هو وأولاده بالاحتفاظ بالجنسية المصرية رغم اكتسابه جنسية دولة المهجر. وغنى عن البيان أن فئة أبناء الأم المصرية التى لم تنقطع الرابطة الفعلية بينها وبين الجماعة المصرية أجدر بأن تثبت لها الجنسية المصرية ـ حتى ولو دخلت فى جنسية أب أجنبى ـ من فئة أبناءالمهاجر هجرة دائمة الذين انفصلوا عن مصر من الناحية الواقعية. ومن ثم يتعين وضع أبناء الأم المصرية فى مرتبة أبناء المهاجر هجرة دائمة على الأقل ـ إن لم يتسن وضعهم فى مرتبة أعلى ـ من حيث التمتع بالجنسية المصرية فور الميلاد.

كذلك لانتفق مع ماذهب إليه البعض من أن حل مشكلة أبناء الأم المصرية لا يتطلب ثبوت الجنسية المصرية لهم، إذ يكفى منحهم كافة الحقوق الأساسية اللازمة لمعيشتهم بمصر كالحق فى الإقامة الدائمة وفى التعليم وفى العمل وذلك دون تفرقة بينهم وبين الوطنيين. فهذا الحل لايواجه الأبعاد الحقيقية لمشكلة

هؤلاء الأبناء كما أنه يتعارض مع مصلحة الدولة ذاتها. فمنح أى قدر من المزايا لأبناء الأم المصرية مع سلب حقهم فى الجنسية المصرية من شأنه إيجاد فئة داخل الجماعة المصرية لاتنتمى لهذه الجماعة من الناحية السياسية والقانونية رغم أنها جزء لايتجزأ من هذه الجماعة من الناحية الاجتماعية بل والعضوية. ومن ثم فإن هذه المزايا وحدها لن تزيل شعور أفراد هذه الفئة بالاغتراب بين ذويهم بل من شأنه أن تزيد من إحساسهم العميق بعدم الانتماء والرفض لدولة تأبى عليهم حمل جنسيتها رغم مشاركتهم للوطنيين فى كافة نواحى الحياة من تربية عائلية وتعليم وعمل. ومن ناحية أخرى فإن منح هذه الفئة من الأبناء الحقوق الأساسية المكفولة للوطنيين دون تمتعهم مع ذلك بالجنسية المصرية سيحول دون إمكان مطالبة الدولة لهم بالالتزامات الوطنية كالخدمة العسكرية. بل إن هذا الحل ينطوى على دعوة صريحة لهذه الفئة بعدم القيام بأى دور فى خدمة الدولة التى لاتعترف لهم بالعضوية السياسية والقانونية فى جماعتها، وهو مايتنافى بوضوح مع الصالح العام. ■



من الحجاب .. إلى السفور .. إلى الحجاب



عنوان الورقة

العقبات التى تعوق المرأة المسلمة على الطلاق الصناعى فى مصر

قا تقدم هذه الورقة دراسة نظرية وعملية للمشاكل التى من شأنها عرقلة حصول المرأة على الطلاق فى مصر.

سنستعرض فى الجزء الأول العقبات القانونية المتعلقة بنصوص القوانين الخاصة بالطلاق.

أما الجزء الثانى فيحتوى على دراسة ميدانية تقترب من واقع حالات الطلاق لنستبين واقع المشاكل التى تعترض حصول المرأة على الطلاق.

أمينة شميس

باحثة مصرية ولها بحث بعنوان «طلاق المرأة المسلمة في الشريعة الإسلامية «حالة مصر».

١ ـ العقبات القانونية :

ا ـ اتباع المذهب الحنفى فى مصر والمشاكل المترتبة على ذلك:

١ ـ تعدد المصادر القانونية فى قواعد الإثبات فى مسائل الطلاق.

٢ ـ بيت الطاعة.

ب ـ عدم وضوح النص القانونى:

١ ـ النصوص القانونية المتعلقة بالطلاق وسلطة القاضى التقديرية.

٢ ـ نتائج عدم وضوح النص القانونى (تناقض الأحكام القضائية).

٢ ـ العقبات الاجتماعية :

ا ـ أثر التغيرات الاجتماعية والاقتصادية على طلبات الطلاق.

١ ـ دراسة ميدانية لألف حالة طلاق من ١٩٧٢ ـ ١٩٨٢ .

٢ ـ نتائج الدراسة الميدانية.

ب ـ العقلية المتحفظة للقاضى:

١ ـ مقابلات القضاة.

٢ ـ نتائج مقابلات القضاة.

الجزء الأول : العقبات القانونية

يعتبر الطلاق القضائى هو الإمكانية الوحيدة المتاحة أمام المرأة لكى تحصل على حكم من المحكمة بإنهاء الحياة الزوجية فى حالة رفض الزوج طلاقها.

والطلاق القضائى له أسبابه التى تنص عليها قوانين الأحوال الشخصية رقم/٢٥ لسنة ١٩٢٠ و ٢٥ لسنة ١٩٢٩ المعدلان بالقانون /١٠٠ لسنة ١٩٨٥ .

تحتوى هذه القوانين على الأسباب التى تسمح للمرأة بالطلاق فى حالة توافر شروطها. ولكن المطالبة بالطلاق القضائى وفقا لهذه الأسباب تحتوى على عقبات من شأنها جعل الطلاق صعب المنال.

وهناك عقبتان أساسيتان من الناحية القانونية وهما :

ا ـ اتباع المذهب الحنفى والمشاكل المتعلقة به :

إن المذهب الحنفى المتبع فى مصر لا يسمح للزوجة بطلب الطلاق إلا فى حالة واحدة وهى عنة الزوج.

ويشترط لقبول طلب الطلاق فى مثل هذه الحالة أن تثبت الزوجة عدم وجود أى علاقة جنسية بينها وبين زوجها منذ بدء الحياة الزوجية. وإذا عارض الزوج فعلى القاضى أن يعين إخصائيين للكشف على الزوجة فإذا ثبتت البكارة فإن طلبها للطلاق يصبح مقبولا.

أما إذا لم تثبت البكارة .. وأنكر الزوج بالحلفان فإن طلب الزوجة لن يقبل.

وفى حالة إثبات البكارة فإن القاضى لن يحكم بالطلاق وإنما سيمهل الزوج سنة لكى يسمح بمرور الفصول الأربعة .. فإن لم يصل زوجته ثبتت العنة. ويجب فى حساب الفصول الأربعة ألا تحسب الأيام التى تتغيب فيها الزوجة أو تمرض. وبعد مرور هذه المدة بدون أن يحدث تغيير وطلبت الزوجة الطلاق فإن القاضى يطلب من الزوج التطليق فإن رفض فإن القاضى يحكم بالطلاق.

ولكن عندما أراد المشرع أن يتوسع فى أسباب الطلاق لجأ إلى المذهب المالكى. ولكن القاعدة تظل أنه فى حالة انعدام النص يجب على القاضى الرجوع إلى أرجح الأقوال فى المذهب الحنفى تطبيقا للمادة ٦ من القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ .

وسنقوم باستعراض بعض المشاكل التى تنتج من الارتباط بالمذهب الحنفى:

١ ـ تعدد المصادر القانونية فى قواعد الإثبات فى مسائل الطلاق:

إن المواد القانونية التى تحكم أسباب الطلاق القضائى أخذت إذن من المذهب المالكى.

وتشتمل هذه القوانين على الأسباب التى تتيح للزوجة طلب الطلاق وهى : عدم الإنفاق، الغيبة، الضرر، الحبس، العيب، واقتران الزوج بأخرى.

ولكن نصوص هذه القوانين لم تشتمل على قواعد الإثبات، ولم يشر المشرع إلى الشروط المتعلقة بالإثبات الخاصة بشهادة الشهود.

وعلى ذلك وطبقا للمادة السادسة من القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ ومن قبلها المادة ٢٨٠ من اللائحة الشرعية على القاضى للرجوع إلى أرجح الأقوال فى مذهب أبى حنيفة المتعلقة بنصاب الشهادة وبالشروط الخاصة بالشهود.

ولكن القضاء لا يطبق هذه القاعدة إلا على الطلاق بسبب الضرر ولا تنطبق على الطلاق للغيبة أو لعدم الإنفاق.

ويعلل قضاء النقض ذلك التناقض بأن المشرع أخذ بالمذهب المالكى الذى يجيز الطلاق لمثل هذه الأسباب، ولكنه فى الطلاق للضرر لا يجيز ذلك ويتبع المذهب الحنفى فى الإثبات الذى يشترط فى الشهادة على الطلاق للضرر شاهدين رجلين أو رجلا وامرأتين، وأن يكون الشاهدان قد رأيا وسمعا بنفسيهما واقعة الضرر. فإذا رأى أحدهما واقعة ورأى آخر آثار هذه الواقعة فإن القاضى لا يأخذ بها، وكذا فالشهادة بالتسامع لا تقبل شرعا فى إثبات أو نفى وقائع الأضرار المبينة لتطليق الزوجة بسبب الضرر.

ومن ناحية أخرى اشترط أن يكون الشاهدان مسلمين وعلى ذلك فلا تجوز شهادة الأجنبى غير المسلم على المسلم.

والمشكلة هو أنه فى أحيان كثيرة ترفض دعوى الطلاق إما لأن الشاهد لم ير بنفسه الواقعة أو لأن الزوجين كانا يقيمان فى الخارج، وبطبيعة الحال كان الشهود والجيران الذين رأوا واقعة الاعتداء على الزوجة غير مسلمين. والمثال على ذلك (نقض رقم ٥/٦/١٩٧٤ طعن ١٦ س ٣٨ ق س ٢٥ ع فنى مدنى ص ٩٧٩) الذى لم يقبل الإقرارات المنسوبة إلى السيدات النمساويات لأنها صدرت من مسيحيات على مسلم.

إن تعدد المصادر التى يستوحى منها القاضى الحل من شأنه عرقلة عملية الطلاق لصعوبة الإثبات فى أحيان كثيرة.

٢ ـ بيت الطاعة:

ليس لبيت الطاعة كما هو معروف لدينا بأنه عقاب للزوجة أصل فى القرآن أو السنة.

ولكن القرآن والسنة ذكرا منزل الزوجية كحق للزوجة، وأيضا للمطلقة إلى أن تنتهى عدتها وللمطلقة الحاضنة.

إن أصل بيت الطاعة يرجع إلى الالتزام الذى وضعه الفقهاء على الزوجة بالاحتباس أى بالمكث فى منزل الزوجية الذى يمثل الطاعة فى مقابل التزام الزوج بالنفقة .. وعلى هذا أولى الفقهاء أهمية لمنزل الزوجية ووضعوا له الشروط التى يجب توافرها لاحتباس الزوجة.

وهذه الشروط مطبقة إلى يومنا هذا ... وهى :

١ ـ أن يكون من حيث بنائه وما به من منقولات وأدوات متفقا مع حالة الزوج يسرا وعسرا.

أن تكون فيه آمنة على نفسها ومتاعها وعدم وجود ما يمنعها من المعاشرة مع زوجها والاستمتاع به. فالبيت المنفرد من دار إذا كان له غلق كفاها ويجوز الاشتراك فى المرافق كبيت الخلاء والحمام بالنسبة للطبقات الفقيرة.

ـ إذا كان الزوج من الطبقة المتوسطة يجب أن يكون منزل الزوجية على الأقل شقة مستقلة بمرافقها.

ـ وإن كان من الطبقة العليا فإن سكن الزوجة يجب أن يكون بناء مستقلا.

ـ وعلى أى حال فإن هذه المسألة موضوعية تترك لقاضى الموضوع ليرى ما إذا كان بيت الطاعة وما به من منقولات مناسبة لحال الزوج أو غير مناسبة.

٢ ـ أن يكون بيت الطاعة بين جيران صالحين. ولا يلزم أن يكون جيرانه سكانا من المنزل نفسه الذى تسكن فيه بل يكفى أن يكونوا بحيث يصل إليهم صوت الاستغاثة ويتمكنون من الشهادة على ما يقع بين الزوجين.

٣ ـ أن يكون البيت خاليا من سكنى الضرة وأهل الزوجين. أما عن أهل الزوج فيجوز بقاؤهم فيه بشرط عدم إيذائهم للزوجة.

٤ ـ أن يوفى الزوج زوجته كامل مهرها فلها إن لم يوفها بكامل مهرها كان لها أن تمنع نفسها عن زوجها ما دامت لم تستوف عاجل مهرها.

هذه الشروط غير منصوص عليها فى القانون وإنما وردت باستفاضة فى كتب الفقه الحنفى. ويستند القاضى دائما إلى هذه الشروط بتفاصيلها.

شروط الطاعة إذن منها ما هو متعلق بشرعية المسكن ... ومنها ما هو متعلق بأمانة الزوج على زوجه.

وعلى ذلك فإن عدم توفر الشروط المتعلقة بتوفير المسكن وإعداده هو الذى يسمح للزوجة بعدم الطاعة دون أن تحرم من حقها فى النفقة ودون أن تعد ناشزا.

أما غير ذلك **فمن حق الزوج نقل زوجته** إلى أى مكان آخر تتوافر فيه شروط المسكن. **ويمنع ذلك النص فى قسيمة الزواج على أنه قبل تزوجها بشرط الإقامة فى منزل معين** وأنه ليس نقلها لأى جهة إلا برضاها لأن هذا على فرض حصوله من قبيل الالتزام بما لايلزم.

ويترتب على توفير المسكن للزوجة **التزامها بعدم مغادرته إلا بإذن الزوج** وإلا اعتبرت ناشزا.

وعلى ذلك فإن الزوجة لا يحق لها الخروج إلا بالشروط التى أقرها الشرع والقانون **حتى لو اشترطت فى عقد الزواج غير ذلك.**

فإذا رخص الزوج لزوجته بالعمل واستمر على هذه الرخصة كان بها. أما إذا استمسك بحقه فى القرار فى بيته فله ذلك. وليس للزوجة أن تعصيه وإلا كانت ناشزا ولا يحق للزوجة أن تحتج عليه بأنه سبق أن رضى بأن تعمل. فحقه هذا نوع من حقه أن تطيعه وحقه فى الطاعة لا يقبل إسقاطا.

وبالنسبة للشروط الخاصة بأمانة الزوج على زوجته فهذا أيضا لا يحق للزوجة ترك منزل الزوجية إذا آذاها الزوج أو ضربها ولكن لها أن ترفع أمرها إلى القاضى الذى له ولاية زجره ومنعه من التعدى عليها لا أن تمتنع عن الدخول فى طاعته لحجة ضربه إياها.

وعلى هذا فإن هجر الزوجة منزل الزوجية أو خروجها منه دون إذن الزوج وفى غير الحالات التى أقرتها الشريعة يترتب عليه اعتبارها ناشزا وتحرم من النفقة.

وقد كان تنفيذ الطاعة بالقوة الجبرية الذى خوله له القانون فى المادة ٣٤٥ من القانون رقم ٧٨ لعام ١٩٣١ .

وقد ألغى هذا الإجراء عام ١٩٦٧ بقرار من وزارة العدل وأبقى على أن الزوجة التى ترفض الطاعة تحرم من نفقتها.

وجاء القانون رقم ١٠٠ لعام ١٩٨٥ فى مادته ١١ مكرر ٢ للنص على الاجراء الذى على الزوج اتخاذه ليطلب زوجته للطاعة.

ومواد القانون المتعلقة بالطاعة منها ما هو فى باب النفقة، ومنها ما هو فى باب الطلاق.

ونصوص هذه المواد هى التالية:

فى أحكام الفقه تنص الفقرة الرابعة من المادة ١ من القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠ المعدل بالقانون رقم ١٠٠ لسنة

١٩٨٥ الخاص بأحوال سقوط النفقة على:

« .. ولا يعتبر سببا لسقوط نفقة الزوجة خروجها من مسكن الزوجية. دون إذن زوجها فى الأحوال التى يباح فيها ذلك بحكم الشرع مما ورد به نص أو جرى به عرف أو قضت به ضرورة، ولا خروجها للعمل المشروع مالم يظهر أن استعمالها لهذا الحق المشروط مشوب بإساءة الحق، أو مناف لمصلحة الأسرة وطلب منها الزوج الامتناع عنه ..»

وفى باب الطلاق تنص المادة ١١ مكرر ثانيا من القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥ على أنه: إذا امتنعت الزوجة عن طاعة الزوج دون حق توقف نفقة الزوجة من تاريخ الامتناع. وتعتبر ممتنعة دون حق إذا لم تعد لمنزل الزوجية بعد دعوة الزوج اياها للعودة بإعلان على يد محضر لشخصها أو من ينوب عنها وعليه أن يبين فى هذا الإعلان المسكن. وللزوجة الاعتراض على هذا أمام المحكمة الابتدائية خلال ثلاثين يوما من تاريخ هذا الإعلان، وعليها أن تبين فى صحيفة الاعتراض الأوجه الشرعية التى تستند إليها فى امتناعها عن طاعته وإلا حكم بعدم قبول اعتراضها.

ويعتد بوقف نفقتها من تاريخ انتهاء ميعاد الاعتراض إذا لم تتقدم به فى الميعاد.

وعلى المحكمة عند نظر الاعتراض، أو بناء على طلب أحد الزوجين، التدخل لإنهاء النزاع بينهما صلحا باستمرار الزوجية وحسن المعاشرة، فإذا بان لها أن الخلاف مستحكم وطلبت الزوجة التطليق اتخذت المحكمة إجراءات التحكيم الموضحة فى المواد من ٧ إلى ١١ من هذا القانون».

إن اتباع تعاليم المذهب الحنفى فيما يتعلق بشروط مسكن الزوجة كما وصفها الفقهاء والشروط المفروضة على الزوجة بالاحتباس وعدم الخروج من منزل الزوجية إلا فى الأحوال التى حددها لها الشرع والقانون وأن الخروج للعمل يجب أن يوافق عليه الزوج وله حق منعها من العمل حتى إذا اشترطت فى عقد الزواج ذلك فى الأحوال التى يكون العمل هنا فى مصلحة الأسرة.

إن هذه الشروط لا تتفق مع الواقع ولا مع متطلبات الحياة العصرية التى تستوجب خروج المرأة لتلقى العلم والعمل.

مقابلة مع نساء طالبات للطلاق فيما يخص إنذار الطاعة:

تم استجواب ٤٠ زوجة طالبة للطلاق فى محكمة الزنانيرى وكانت إجاباتهن على الأسئلة المتعلقة بإنذار الطاعة هى الآتية:

٢٤ زوجة من مجموع ٤٠ أجبن بأن الزوج قد أرسل لهن إنذارا بالطاعة.

وأجابت سبع منهن بأنهن لم يرفعن بعد دعوى طلاق ولكنهن فى سبيل رفعها.

وأجابت ١٧ منهن بأن إنذار الطاعة أرسل اليهن بعد رفعهن دعوى الطلاق.

أما باقى النساء وعددهن ١٦ فلم يرسل الزوج لهن بعد إنذارا بالطاعة.

وعن سؤالهن عن عدم طاعتهن أجابت ثمان منهن بأنهن يعشن مع أهل الزوج وأن المسكن الذى يدعى الزوج تحضيره ليس له وجود.

وأجابت أربع زوجات بأن الغرض من إنذار الطاعة هو ألا تستحوذ الزوجة على مسكن الزوجية فى حالة صدور حكم بطلاقها. وعلى ذلك فإن الزوج يطلبها فى مسكن آخر أكثر تواضعا.

وفى ثمانى حالات أجبن بأن الزوج هو الذى طردهن وأن مسكن الزوجية ليس له وجود وبأن الزوج يدعوها إلى منزل آخر لكى يتزوج بأخرى.

وفى ٤ حالات أعلنت الزوجات أنهن تركن منزل الزوجية بإرادتهن لسوء سلوك الزوج وعدم أمانته وسرقته لمالها.

وقد أجمع غالبية النساء على أن غرض الزوج من إنذار الطاعة هو سوء نيته ورغبته فى التهرب من النفقة ومضايقتها لكى لا تحصل على الطلاق.

وأضافت إحداهن بأن الزوج لا يريدها أن تحصل على الطلاق خوفا من أن تتزوج بآخر ولا ترعى أولاده. والملاحظ هنا أن الزوج فى هذه الحالة متزوج بأخرى.

يستخلص من إنذار الطاعة أنه ليس إلا لكى يتهرب الزوج من دفع النفقة وللوقوف عقبة أمام حصول المرأة على الطلاق فى حالة ما إذا طلبت الزوجة النفقة أو طلبت الطلاق لعدم الإنفاق.

وبالرغم من أن دعوى الطاعة مختلفة ومستقلة عن دعوى الطلاق وأن الحكم فى الطاعة لا يمنع من الحكم فى قضية الطلاق الا أن القاضى أثناء نظره دعوى الطلاق يمكنه الاستدلال والاستعانة بما يتبين له من وقائع متصلة به فى دعوى الطاعة. وللقاضى تقدير ما إذا كان الخطأ على الزوجة أو من الزوج ليحكم بالطلاق أو يرفض الحكم به.

ب - عدم وضوح النص القانونى:

يمكننا استعراض مواد القانون الخاصة بالتطليق لتبين السلطة التقديرية التى منحها المشرع للقاضى مع إعطاء أمثلة على تناقض المبادئ القانونية التى أقرها القضاء ليستعين بها القاضى على استخدامه لسلطته التقديرية.

١ - النصوص القانونية وسلطة القاضى التقديرية:

أ - الطلاق لعدم الإنفاق:

المواد ٤و٥ و٦ من القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠ تنظم طلب الزوجة وتنص المادة الرابعة من القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠ على ما يلى:

«إذا امتنع الزوج عن الإنفاق على زوجته فإن كان له مال ظاهر نفذ الحكم عليه بالنفقة فى ماله فإن لم يكن له مال ظاهر ولم يقل إنه معسر أو موسر ولكن أصر على عدم الإنفاق طلق عليه القاضى فى الحال وإن ادعى العجز فإن لم يثبته طلق عليه حالا وإن أثبته أمهله مدة لا تزيد على شهر فإن لم ينفق طلق عليه بعد ذلك.»

مادة /٥:

إذا كان الزوج غائبا غيبة قريبة، فإن كا ن له مال ظاهر نفذ الحكم عليه بالنفقة فى ماله، وإن لم يكن له مال ظاهر أعذر عليه القاضى بالطرق المعروفة وضرب له أجلا فإن لم يرسل ما تنفق منه زوجته على نفسها أو لم يحضر للإنفاق عليها، طلق عليه القاضى بعد مضى الأجل.

فإن كان بعيدا لغيبة لا يسهل الوصول إليه، أو كان مجهول الحال، أو كان مفقودا وثبت أنه لامال له تنفق منه الزوجة طلق عليه القاضى. وتسرى أحكام هذه المادة على المسجون الذى يعسر النفقة.

مادة /٦:

تطليق القاضى لعدم الإنفاق يقع رجعيا وللزوج أن يراجع زوجته إذا ثبت يساره واستعد للإنفاق فى إثناء العدة فإن لم يثبت يساره ولم يستعد للإنفاق لم تصح الرجعة.

إن المادة رقم/٦ من القانون رقم /٢٥ لسنة ١٩٢٠ تمنح القاضى سلطة تقدير يسار الزوج لمراجعة زوجته لأن الطلاق لعدم الإنفاق يقع من القاضى رجعيا وليس بائنا. وعلى ذلك فإن على الزوج أن يثبت يساره أمام القاضى. وعلى هذا الأخير تقدير مدى جدية الزوج فى استعداده للإنفاق وذلك بأن يقدم الزوج نفقة شهرين لكى يسمح له القاضى بالمراجعة، وعلى القاضى أيضا أن يقدر مدى جدية عرض الزوج النفقة لكى يحكم أو لا يحكم له بمراجعة زوجته.

وعلى ذلك فالزوجة التى تطلق لعدم الإنفاق تحصل على الطلاق بصفة مؤقتة لأن القاضى يمكنه أن يحكم بالمراجعة فى حالة اقتناعه بعرض الزوج للنفقة. وفى غالب الأحيان يكون طلب الزوجة الطلاق لعدم الإنفاق ليس وحده السبب الرئيسى لطلبها الطلاق وإنما لأن إثبات سبب آخر لطلب الطلاق صعب المنال. وفى غالبية الأحوال يكون عدم إنفاق الزوج مرتبطا بأسباب أخرى غير مفصح عنها لكى تسهل عملية الطلاق. فالسلطة التقديرية للقاضى هنا لها دورها فى مراجعة الزوجة التى فى غالبية الأحوال لديها أسباب أخرى غير مفصح عنها.

المواد ٦و٧ و٨ و٩ و١٠ و١١ من القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩

المادة/٦

ب ـ الشقاق بين الزوجين والتطليق للضرر:

إذا ادعت الزوجة إضرار الزوج بها بما لا يستطاع معه دوام العشرة بين أمثالها يجوز لها أن تطلب التفريق وحينئذ يطلقها القاضى طلقة بائنة إذا ثبت الضرر وعجز عن الإصلاح بينهما.

فإذا رفض الطلب ثم تكررت الشكوى ولم يثبت الضرر بعث القاضى حكمين وقضى على الوجه المبين بالمواد (٧، ٨، ٩، ١٠، ١١).

المادة /٧

يشترط فى الحكمين إن يكونا عدلين من أهل الزوجين إن أمكن وإلا فمن غيرهما ممن لهم خبرة بحالهما وقدرة على الإصلاح بينهما.

المادة /٨

ا ـ يشتمل قرار بعث الحكمين على تاريخ بدء وانتهاء مأموريتهما على ألا تتجاوز مدة ستة أشهر وتخطر المحكمة الحكمين والخصوم بذلك وعليها تحليف كل من الحكمين اليمين بأن يقوم بمهمته بعدل وأمانة.

ب ـ يجوز للمحكمة أن تعطى الحكمين مهلة أخرى مرة واحدة لا تزيد على ثلاثة أشهر فإن لم يقدما تقريرهما اعتبرتهما غير متفقين.

المادة /٩

لا يؤثر فى سير عمل الحكمين امتناع أحد الزوجين عن حضور مجلس التحكيم متى تم إخطاره.

وعلى الحكمين أن يتعرفا أسباب الشقاق بين الزوجين ويبذلا جهودهما فى الإصلاح بينهما على أية طريقة ممكنة.

المادة /١٠

إذا عجز الحكمان عن الإصلاح:

١ ـ فإن كانت الإساءة كلها من جانب الزوج اقترح الحكمان التطليق بطلقة بائنة دون مساس بشىء من حقوق الزوجة المترتبة على الزواج والطلاق.

٢ ـ وإذا كانت الإساءة كلها من جانب الزوجة اقترحا التطليق نظير بدل **مناسب يقدرانه تلزم به الزوجة.**

٣ ـ وإذا كانت الإساءة مشتركة اقترحا التطليق دون بدل أو ببدل يتناسب مع نسبة الإساءة.

٤ ـ وإن جهل الحال فلم يعرف المسىء منهما اقترح الحكمان تفريقا دون بدل.

المادة / ١١

على الحكمين أن يرفعا تقريرهما إلى المحكمة مشتملا على الأسباب التى بنى عليها ... فإن لم يتفقا بعثتهما مع ثالث له خبرة بالحال وقدرة على الإصلاح وحلفته اليمين المبينة فى المادة (٨). وإذا اختلفوا أو لم يقدموا تقريرهم فى الميعاد المحدد سارت المحكمة فى الإثبات، وإن عجزت عن التوفيق بين الزوجين وتبين معها استحالة العشرة بينهما وأصرت الزوجة على الطلاق قضت المحكمة بالتطليق بينهما بطلقة بائنة مع إسقاط حقوق الزوجة المالية كلها أو بعضها وإلزامها بالتعويض المناسب إن كان لذلك كله مقتضى.

مادة / ١١ (مكرر): هذه المادة مضافة بالقانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥

على الزوج أن يقر فى وثيقة الزواج بحالته الاجتماعية، فإذا كان متزوجا فعليه أن يبين فى الإقرار اسم الزوجة أو الزوجات اللاتى فى عصمته ومحال إقامتهن، وعلى الموثق إخطارهن بالزواج الجديد بكتاب مسجل مقرون بعلم الوصول.

ويجوز للزوجة التى تزوج عليها زوجها أن تطلب الطلاق منه **إذا لحقها ضرر مادى أو معنوى** يتعذر معه دوام العشرة بين أمثالهما ولو لم تكن قد اشترطت عليه فى العقد ألا يتزوج عليها.

فإذا عجز القاضى عن الإصلاح بينهما طلقها عليه طلقة بائنة. ويسقط حق الزوجة فى طلب التطليق لهذا السبب بمضى سنة من تاريخ علمها بالزواج بأخرى، إلا إذا كانت قد رضيت بذلك صراحة أو ضمنا. ويتجدد حقها فى طلب التطليق كلما تزوج بأخرى.

وإذا كانت الزوجة الجديدة لم تعلم أنه متزوج بسواها ثم ظهرأنه متزوج فلها أن تطلب التطليق كذلك.

لم تعرف المادة ٦ من القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ الضرر الذى يوقعه الزوج بالزوجة. وقد عرف قضاء النقض الضرر بأنه إيذاء الزوج لزوجته بالقول أو الفعل إيذاء لا يليق بمثلها.

وتستقل محكمة الموضوع بتقدير عناصر الضرر ولا رقابة عليها فى ذلك لمحكمة النقض مادام أنها استدلت على ذلك بأدلة سائغة.

ويجب أن ينبنى عن الضرر أو الأذى استحالة العشرة بين أمثال الزوجين ويراعى فى ظله أن الضرر يختلف باختلاف البيئة والثقافة ومكانة المضرور فى المجتمع.

وسنوضح هنا كيف أن ترك القانون للقاضى تقدير الضرر الذى لا يستطاع معه دوام العشرة ويجيز التطليق يؤدى إلى تناقض فى الأحكام القضائية.

٢ - نتائج عدم وضوح النص القانونى (تناقض الأحكام القضائية):

هناك مبادئ قانونية أقرتها المحاكم فيما يعتبر ضررا ... سنسرد هنا بعض هذه المبادئ التى اتبعها القضاء والتعارض فيها عند التطبيق.

وفقا للمبدأ القضائى رقم /٢٢:

لا يحق مثله للزوجة التضرر من سلوك زوجها السيئ لأنه لا يضرها مباشرة.

المبدأ رقم /٣١:

لا يعتبر ضررا يبيح الطلاق اعتداء الزوج على أحد أقارب الزوجة.

المبدأ رقم /٤٣:

شذوذ الزوج الجنسى يمثل ضررا للمرأة.

المبدأ رقم /٤٧:

كثرة الخلافات قرينة على استحالة العشرة.

المبدأ رقم / ٥٧:

وجود جرائم بين عائلتى الزوجين لا يجيز طلب المرأة الطلاق حتى ولو خشيت على نفسها من الهلاك لأنها لم تتواجد بالمنزل أثناء وقوع الجرائم.

المبدأ رقم / ٥٩:

عودة الزوجة إلى المنزل بعد حدوث ضرر لها أجبرها على تركه قرينة على أن الحياة يمكن أن تستمر.

إن هذه المبادئ متضاربة والمثال على ذلك المبدأ /٢٢ الذى لا يعتبر سوء سلوك الزوج ضررا يتناقض مع المبدأ ٤٣ الذى يعتبر أن شذوذ الزوج يمثل ضررا للمرأة.

والمبدآن رقما ٣١ و٥٧ اللذان لايعتبران ضررا يبيح الطلاق اعتداء الزوج على أقارب الزوجة لأن معيار الضرر يجب أن يمس الزوجة مباشرة سواء كان فى جسدها أو فى شرفها.

والمبدأ /٤٧ الذى يعتبر كثرة الخلافات دليلا على استحالة العشرة يتعارض مع حكم المحكمة رقم ٧٨٥ لعام ١٩٧٢ (جنوب الذى اعتبر أن كثرة الخلافات والقضايا لا تكفى لإثبات استحالة العشرة وللقاضى سلطة تقدير الأفعال التى من شأنها أن تمثل ضررا بالمرأة بالقياس إلى المستوى الاجتماعى للزوجين).

وعلى ذلك فإن المحكمة حكمت بأن ضرب الزوجة لا يجيز الطلاق لأن طبقتها الاجتماعية تسمح بذلك .. (حكم المحكمة الابتدائية رقم ٤٩٧ لعام ١٩٧٣).

وفى حكم آخر رقم ٧٨٥ لعام ١٩٧٢ (جنوب) رفض القاضى التطليق واستند إلى شاهد الزوج الذى يحتل مكانة عالية فى الجيش الذى شهد بأن الزوج من طبقة اجتماعية عالية لا يستطيع إساءة العشرة.

المادة ١١ مكرر من القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥ :

أباح المشرع فى هذه الفقرة للزوجة طلب الطلاق إذا تزوج زوجها بأخرى ولكنه اشترط أن تثبت الزوجة الضرر المادى أو المعنوى الذى لحق بها من جراء اقتران الزوج بأخرى. وهنا أيضا للقاضى سلطة تقدير هذا الضرر وفقا للطبقة الاجتماعية للزوجة.

مادة / ١٢ : التطليق لغيبة الزوج:

إذا غاب الزوج سنة فأكثر بلا عذر مقبول جاز لزوجته أن تطلب إلى القاضى تطليقها طلاقا بائنا إذا تضررت من بعده عنها ولو كان له مال تستطيع الإنفاق منه.

مادة /١٣ :

إن أمكن وصول الرسائل إلى الغائب ضرب له القاضى أجلا وأعذر إليه بأنه يطلقها إن لم يحضر للإقامة معها أو ينقلها إليه أو يطلقا .. فإذا انقضى الأجل ولم يفعل **ولم يبد عذرا مقبولا فرق القاضى بينهما بتطليقة بائنة.**

وإن لم يمكن وصول الرسائل إلى الغائب طلقها القاضى عليه بلا إعذار وضرب أجل.

وسلطة القاضى فى الطلاق للغيبة هو تقديره للعذر الذى يقدمه الزوج لتفسير غيابه بعد إنذار القاضى إليه. وعلى ذلك فإن قضايا الغيبة التى يتوصل فيها القاضى لإنذار الزوج معه ويجيبه الزوج ... ويمكن للقاضى ألا يحكم بالطلاق لأنه رأى أن عذر الزوج مقبول.

أما أسباب الطلاق الأخرى وهى بسبب العيب أو بسبب حبس الزوج فإن القانون هنا اشترط شروطا واضحة تجعل القاضى يطبق القانون متى توافرت الشروط التى نص عليها القانون.

٢ ـ العقبات الاجتماعية

ا ـ أثر التغيرات الاجتماعية والاقتصادية على طلبات الطلاق:

إن التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التى حدثت خلال السبعينيات من هجرة العمالة المصرية إلى البلاد العربية المنتجة للبترول وما ترتب على سياسة الانفتاح الاقتصادى من ارتفاع فى الأسعار ومن ظهور أزمة الإسكان وإن كان تأثيره غير مباشر على الطلاق إلا أن البحث الميدانى يظهر هذه العوامل كمساعدة أحيانا لتسهيل الطلاق مثل الحال فى الطلاق للغيبة ... وبينما تظهر أزمة الإسكان كعامل يعوق الحصول على الطلاق خوفا من الاستقلال بالمسكن وخصوصا بعد صدور القانون رقم ٤٤ لعام ١٩٧٩ الذى كان يمنح الزوجة الحق فى الطلاق بمجرد اقتران الزوج بأخرى أو يمنح الزوجة الحق فى الاستقلال بالمسكن مدة حضانة أولادها.

وسنستعرض فى هذا الجزء دراسة ميدانية لألف حكم طلاق على مدى عشر سنوات من ١٩٧٢ إلى ١٩٨٢ واختيار مائة قضية حكم فيها بالطلاق من كل عام.

ثم نستعرض رأى ٢٧ قاضيا قمنا باستجوابهم لاستيضاح موقف القضاة من طالبات الطلاق فى ظل هذه المتغيرات.

(ا) دراسة ميدانية لألف حكم طلاق من ١٩٧٢ ـ ١٩٨٢ :

دراسة لعينة من ١٠٠٠ حكم بالطلاق صدر من محكمة الأحوال الشخصية بالقاهرة من عام ١٩٧٢ إلى ١٩٨٢ أى بمعدل مائة قضية فى العام تم دراستها بهدف استخراج توزيع أسباب الطلاق وفقا لمعايير مختلفة.

أوضحت الدراسة الإحصائية التى بها وزعت أحكام الطلاق طبقا لأسبابه ما يلى:

١ ـ أحكام الطلاق للغيبة تحتل المكان الأول .. وتمثل ٤٦٩ حكما بالنسبة للألف حالة أى ٤٦,٩ ٪.

٢ ـ أحكام الطلاق للضرر ٢٠٤ حالة من مجموع ألف حالة أى ٢٤ ٪.

٣ ـ يليها أحكام الطلاق للهجر عددها ١٤٩ أى ١٤,٩ ٪ من الحالات المدروسة.

٤ ـ الطلاق لعدم النفقة ١٠٢ أى ١٢ ٪.

٥ ـ الطلاق لحبس الزوج ٤٣ حالة أى ٤,٣ ٪.

٦ ـ الطلاق لتعدد الزوجات ٢٨ أى ٨,٣ ٪ من مجموع ٣٠٠ حالة ذلك لأن تعدد الزوجات لم يسمح له كسبب للطلاق إلا مع القانون رقم ٤٤ لعام ١٩٧٩ الذى ألغى بعد ذلك.

٧ ـ وأخيرا الطلاق بسبب العيوب ويمثل ٥ حالات بالنسبة لمجموع ألف حالة أى ٠,٥ ٪.

(١) الطلاق لعدم دفع النفقة

إن طلبات الطلاق لعدم دفع النفقة تمثل ١٠٢ حالة بالنسبة للألف حالة المدروسة أى ١٢ ٪.

والملاحظ أن عام ١٩٧٢ يمثل أعلى نسبة طلاق لعدم الإنفاق بالمقارنة للطلاق للأسباب الأخرى:

- فى عام ١٩٧٢ يوجد ٤٦ حكما بالطلاق لعدم الإنفاق من مجموع مائة حالة مدروسة فى العام نفسه.
- هناك انخفاض ملحوظ ابتداء من عام ١٩٧٦ لأحكام الطلاق لعدم الإنفاق يصل إلى الاختفاء نهائيا.
- والملاحظ تحول فى طلب الطلاق لعدم الإنفاق إلى الطلاق للغيبة الذى يتضمن أيضا عدم الإنفاق.

والسبب فى هذا التحول يرجع من ناحية إلى سهولة الإجراءات المتعلقة بإثبات الغيبة، ومن ناحية أخرى لأن الحكم بالطلاق للغيبة يكون بائنا وليس رجعيا كما فى طلب الطلاق لعدم الإنفاق.

فى الطلاق لعدم الإنفاق فإن على الزوجة إثبات عدم وجود أى مال ظاهر للزوج لأنه فى حالة وجوده لن تحصل الزوجة على الطلاق وإنما لها تنفيذ الحكم على مال الزوج لكى تفى باحتياجاتها.

وإذا حدث وطلق القاضى فإن الحكم بالطلاق يكون رجعيا لأن الزوج له أن يتقدم إلى المحكمة ويثبت يساره وعلى القاضى أن يقدر مدى جدية عرض الزوج لكى يسمح له بالرجعة.

- والملاحظ أن الحكم بالطلاق لعدم الإنفاق صدر فى كل هذه الحالات بغيبة الزوج.

- من ضمن الأسباب التى ذكرت فى شهادة الشهود فى قضايا عدم الإنفاق حالة واحدة ذكر أن الزوج تزوج بأخرى، سوء معاملة الزوج ذكر فى ست حالات وفى ثلاث حالات ذكر مرض الزوج ... وأخيرا ذكر غيبة الزوج مقرونة بعدم الإنفاق فى ٥٥ حالة.

وعلى هذا فإن ذكر غيبة الزوج تمثل أكبر نسبة أى ٥٥ من مجموع ١٠٢ طلب طلاق لعدم الإنفاق أى ٥٣,٩ ٪.

أما طلبات الطلاق لعدم الإنفاق التى حكم فيها بالرفض فعددها ١٠ من مجموع ١٠٢ طلب طلاق أى ٩,٧ ٪.

- وأسباب الرفض هى كالتالى : حالتان لم تستطع الزوجة إثبات عدم الإنفاق وفى حالة واحدة ثبت أن للزوج مالا ظاهرا يمكن للزوجة أن تقوم بالتنفيذ عليها.

وفى أربع حالات حضر الزوج بعد إنذار القاضى له.

وفى حالة واحدة لم تستطع الزوجة إثبات عسر الزوج، وأخيرا شهادة الشهود كانت متناقضة.

طلبات الطلاق للغيبة

هناك زيادة كبيرة فى الأحكام الصادرة بالطلاق لهذا السبب. وهى تمثل ٤٤٨ حكما من مجموع ٤٦٩ طلبا أى بنسبة ٩٥,٥ ٪ بالنسبة لحالات الرفض البالغة ٢١ أى ١١,٣ ٪ من مجموع الطلبات.

من ضمن الـ ٢١ حالة التى رفض فيها الحكم بالطلاق لهذا السبب ثمان منها لم يحكم فيها لعدم استكمال الإجراءات والشروط المطلوبة لمثل هذه الدعوى و ١٣ طلبا حكم فيها بالرفض إما لحضور الزوج أو لأن الزوجة لم تستطع إثبات الغيبة أو لأن الشهود تناقضوا فى مدة غيبة الزوج .

إن سهولة إثبات الغيبة بعد قيام الزوجة بإنذار الزوج فى العناوين التى تعلمها وإثبات مدة الغيبة بشهادة الشهود سهل كثيرا حصول الزوجة على الطلاق.

من قراءة ملفات القضايا يمكن ملاحظة أن هناك علاقة بين الغيبة وظاهرة الهجرة فمن تحقيقات الشهود ورد ذكر أسماء البلدان العربية المحتمل أن يكون قد سافر إليها الزوج. هذه البلاد المذكورة هى بلاد عربية منتجة للبترول مثل الكويت، السعودية ، ليبيا، والعراق وفى حالتين ذكرت بلاد أوروبية مثل إيطاليا وبريطانيا.

الملاحظ أنه فى غالبية حالات المطالبة بالطلاق للغيبة لا تذكر الزوجة ولا يذكر الشهود اسم المكان الذى سافر إليه الزوج. وإنما يؤكد على الغيبة عدد السنوات التى غاب فيها الزوج دون إنفاق.

السبب فى ذلك أنه إذا ذكر المكان فإن الحصول على الطلاق يصبح صعب المنال. لأنه فى حالة ذكر المكان فإن القاضى يطلب من الزوجة إنذار الزوج فى العناوين التى ذكرتها .. وإذا حدث وحضر الزوج يمكن ألا يحكم بالطلاق. لوحظ هذا الاستنتاج من واقع قضايا اعتراض على حكم الطلاق صدر فى غيبة الزوج وحضر الزوج وأثبت علم الزوجة بالمكان الذى سافر إليه.

الأسباب الحقيقية لطلب الطلاق للغيبة مذكورة فى شهادة الشهود:

غيبة الزوج دون نفقة مذكورة فى جميع الطلبات بالرغم من أن القانون لا يشترط لطلب الطلاق لهذا السبب إنفاق الزوج من واقع الملفات لوحظ أنه لا يذكر أسبابا أخرى لتسهيل عملية الطلاق، وبالرغم من ذلك وجدنا عدد ٨١ حالة من مجموع ٤٤٨ حكم طلاق أى ١٨ ٪ من الحالات شهد الشهود فى التحقيقات وجود أسباب أخرى مع الغيبة:

- فهناك ٢٩ حالة ذكر فيها سوء المعاملة.
- وفى ٤ حالات ذكر فيها تعدد الزوجات.
- وفى ثلاث حالات ذكر عدم دفع المهر.
- وفى ٤٥ حالة عدم دخول الزوج.

الملاحظ أن الغيبة كانت عاملا مساعدا للمرأة فى الحصول على الطلاق لأنها إذا طلبت لسبب مثل سوء المعاملة فالإثبات يكون صعب التحقيق بالإضافة الى سلطة القاضى التقديرية فى تقدير الضرر الواقع على الزوجة.

وفى حالة تعدد الزوجات أيضا فإن الزوجة لن تستطيع أيضا الحصول على

الطلاق لهذا السبب لأنه لم يكن يعد سببا للطلاق وحتى بعد القانون رقم / ٤٤ لعام ١٩٧٩ فإنه لم يكن مطبقا إلا على الحالات التى استجدت بعد صدوره. ومع إلغائه فإن على الزوجة أيضا إثبات الضرر وللقاضى سلطة تقدير الضرر الواقع عليها.

أما عدم دفع المهر الذى يظهر فى ٤٥ حالة فهو وحده كاف لطلب الطلاق والحصول عليه ،إذا كان عدم الدخول ناتجا من فعل الزوج أو فى حالة غيابه أو فى حالة ما إذا لم يعد مسكنا للزوجية.

إن ارتفاع نسبة الطلاق للغيبة وربطها إلى حد ما بالهجرة يمكن أن يوحى أن الهجرة كانت السبب الرئيسى فى الطلاق. ولكن الملاحظ من ملفات القضايا هو أن الغيبة ساعدت الزوجة التى كانت راغبة فى الطلاق لسبب آخر قبل تغيب الزوج ولم تكن تستطيع الحصول عليه بسبب صعوبة الإثبات أو لعدم اعتباره سببا فى الطلاق.

عدد سنوات الغيب فى أحكام الطلاق بسبب الغيبة:

من مجموع ٤٦٩ طلبا للطلاق تبلغ غيبة الزوج التى لاتتجاوز خمس سنوات ٤٤٥ حالة أى ٩٤،٨ ٪ وهناك ٢٤ حالة أى ٥،٥ ٪ غيبة الزوج تتعدى خمس سنوات.

إن ارتفاع نسبة الغيبة التى لاتزيد عن خمس سنوات خاصة ابتداء من عام ١٩٧٥ وربطها بظاهرة الهجرة التى تزايدت أيضا فى ١٩٧٥ تدل على أن الهجرة كانت عاملا مساعدا لطلب الزوجة الطلاق. والسبب فى ارتفاع نسبة الطلاق لشريحة الزيجات التى تقل عن خمس سنوات ترجع إلى حداثة الزواج بالإضافة إلى العقبات الخاصة بالبحث عن مسكن فى ظل أزمة السكن التى تفاقمت فى السبعينيات. ويمكن تقريب ذلك أيضا بظاهرة الهجرة إلى البلاد العربية المنتجة للبترول التى كانت المنفذ لخروج الشباب للعمل ولكنها ليست السبب الرئيسى للطلاق لأن الأزواج الذين يخرجون للعمل فى البلاد العربية يمكنهم إرسال نقود إلى عائلاتهم ، ولكن الاحتمال الأكثر هو حدوث خلافات زوجية قبل غيبة الزوج.

دراسة لطلبات الطلاق بسبب الهجر

تمثل عدد طلبات الطلاق للهجر ١٤٩ حالة من مجموع ١٠٠٠ حالة طلاق ... أى ١٤ ٪ صدر حكم بالطلاق فى (١٢٦) حالة .. أى ٨٤ ٪.

والمقصود بالهجر هنا هو غيبة الزوج عن بيت الزوجية مع إقامته فى البلد الذى تقيم فيه زوجته. والضرر فى هذه الحالة هجر قصد به الأذى فيفرق بينهما لأجله. وهو ما يشكل حالة من حالات الإضرار التى تبيح التفريق بينهما وفقا لنص المادة السادسة من المرسوم بقانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٥٩ وعلى ما بينته المذكرة الإيضاحية للقانون وجرى به قضاء محكمة النقض أن غيبة الزوج عن بيت الزوجية تعتبر من أوجه الضرر التى تجيز للزوجة طلب التفريق.

● الملاحظ أن الطلاق بسبب الهجر لم ينص عليه صراحة فى المادة السادسة من القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ ولكنه ذكر فى المذكرة الإيضاحية للقانون على أنه نوع من أنواع الضرر.

وهناك أسباب أخرى ذكرت فى ملفات القضايا غير الهجر مثل:

- سوء معاملة الزوج ذكر فى ٨٣ حالة من مجموع ١٤٩ أى ٨٤ ٪.
- تعدد الزوجات ذكر فى ٣٠ حالة من مجموع ١٤٩ أى ٢١ ٪.
- عدم إعداد منزل الزوجية ذكر فى ٩ حالات أى ٦ ٪ وعدم دفع المهر ذكر فى حالة واحدة.

الملاحظ أن عدم إعداد منزل الزوجية وعدم دفع المهر يعطى الزوجة الحق فى الامتناع عن الدخول دون اعتبارها ناشزا. وأن هذين السببين يعتبران إضرارا بالزوجة من فعل الزوج. وعلى هذا فإن الحكم بالطلاق يصدر بسهولة عند تواجد أحد هذين السببين لأن الزوج لم يقم بتنفيذ التزامه.

- بالنسبة للزواج بأخرى الذى ذكر فى ٣٠ حالة فإنه لايعتبر فى حد ذاته سببا للطلاق ولكنه يعتبر قرينة على الهجر فى حالة ثبوته.
- أما سوء المعاملة المذكور فى ٨٣ حالة فإنه يدل على أن سوء المعاملة هو السبب الرئيسى لطلب الطلاق.

أسباب رفض الحكم بالطلاق فى قضايا الهجر:

الأحكام التى صدرت برفض الطلاق للهجر هى ٢٣ حالة من مجموع ١٤٩ أى ١٥ ٪.

أما أسباب الرفض فمنها ٥ حالات رفضت فيها الدعوى لاختلاط طالبة الدعوى فى تسمية طلب الطلاق. كان يجب عليها أن تطلبه للغيبة وليس للهجر وذلك لاختلاف دعوى الغيبة عن دعوى الهجر.

وفى حالتين لم يقتنع القاضى بالشهود. وفى ٥ حالات أخرى حضر الزوج وأثبت أن الهجر من فعل الزوجة وفى ٤ حالات رجح القاضى شهود الزوج الذين شهدوا بعدم هجر الزوج لمنزل الزوجية. وفى ٥ حالات أخرى لم تستطع الزوجة إثبات الهجر.

الطلاق بسبب الضرر تبعا للعناصر التى تكون قرار القاضى

من إجمالى ألف قضية طلاق يوجد ٢٠٤ طلب للضرر. حكم بالطلاق فى ١٥١ حالة أى ٧٤ ٪.

الملاحظ هو أن نسبة الحكم بالطلاق للضرر كبيرة، وهذا يوحى فى الظاهر بسهولة الحكم للضرر، ولكن إذا حللنا القضايا التى حكم فيها بالطلاق للضرر نجد أن سلطة القاضى التقديرية لم تستخدم فى ٤٨ حالة من مجموع ١٥١ حكما بالطلاق ، وإنما اقتصر دور القاضى على تطبيق القانون فيما يعتبر ضررا.

أ ـ أسباب تحد من سلطة القاضى التقديرية:

إن الأسباب التى ذكرت فى ملفات القضايا فى ٤٨ قضية هى الآتى:

١ ـ تحضير مسكن الزوجية ـ ودفع النفقة يعتبران عنصران أساسيان فى تنفيذ عقد الزواج .. وإذا لم ينفذ فإن الزوجة لها الامتناع عن الدخول دون اعتبارها ناشزا. ذكرت هذه الأسباب فى ١٦ حالة. وتمثل هذه الأسباب ضررا واقعا بالزوجة ويعتبر إخلال الزوج بهذه الالتزامات تأخيرا فى تنفيذ عقد الزواج يضر بالمرأة.

٢ ـ السلوك الجنسى غير الشرعى للزوج تجاه الزوجة يعتبر ضررا مسببا للطلاق غير منصوص عليه فى القانون ولكن القضاء قضى وفقا للمذهب المالكى باعتباره سببا فى الطلاق وذكر هذا السبب فى حالتين.

٣ ـ صدور حكم جنائى ضد الزوج لإضراره بزوجته لاعتدائه عليها جسديا وسرقتها وخلافه ... وذكر هذا فى ١٧ حالة.

٤ ـ صدور حكم فى صالح الزوجة من اتهام صادر من الزوج يعتبر أيضا دليلا على الضرر. ذكر ذلك فى ٤ حالات.

٥ ـ الإضرار الجسدى تجاه الزوجة الذى يتطلب علاجا لمدة تزيد عن ٢٠ يوما مع تقديم تقارير طبية تثبت ذلك.

٦ ـ اقتراح الزوج على زوجته بأن تتنازل عن حقوقها أثناء نظر الدعوى اعتبرها القاضى قرينة على أن الضرر من جهة الزوج. وذكر ذلك فى ٧ حالات.

ويوجد ٣٦ حالة من مجموع ١٥١ حكما حكم فيها القاضى بالطلاق. ففى ١٠ حالات لاتهام الزوجة بالزنا وطردها من المنزل. وفى ٦ حالات دفع الزوجة إلى الدعارة وفى ١٨ حالة طرد من منزل الزوجية وعدم دفع نفقة. وفى حالتين كان الزوج مصابا بالجنون.

● الملاحظ أن هذه الأسباب مقرونة بسوء المعاملة مع تقديم محاضر.

يستنتج إذن أن هناك ٨٤ حالة من مجموع ١٥١ حالة حكم فيها بالطلاق للضرر ولم يكن للقاضى سلطة تقديرية سواء لأن الشريعة الإسلامية تعطى الزوجة الحق فى الكلام إذا لم ينفذ الزوج التزاماته فيما يتعلق بدفع المهر وتحضير مسكن الزوجية أو فى الحالات التى صدر فيها ضد الزوج أحكام جنائية بسبب أفعاله ضد الزوجة أو لأن هناك عاملا آخر بجانب سوء المعاملة والضرب مثلا دفع الزوجة للدعارة الذى يعتبر جريمة أخلاقية أو اتهامها بالزنا أو جنون الزوج .. ففى هذه الحالات فإن أفعال الزوج المثبتة بالمحاضر وأحكام القضاء وأفعال أخرى لم تترك للقاضى متسعا لسلطته التقديرية .

أما بالنسبة للـ ٦٧ حالة المتبقية أى ٤٤ ٪ من الحالات فإن للقاضى سلطة تقديرية أوسع.

فهناك ١٦ حالة سوء معاملة مرتبطة بأفعال أخرى مثل الزواج بأخرى التى تمثل قرينة على سوء المعاملة.

وفى الـ ٥١ حالة الأخيرة حكم فيها لسوء المعاملة، ولكن صدر الحكم فى غيبة الزوج.

الملاحظ إذن أن غيبة الزوج سهلت الحكم بالطلاق.

أسباب الحكم برفض الطلاق بسبب الضرر:

الأحكام التى صدرت برفض الحكم بالطلاق للضرر هى ٤٩ حالة من مجموع ٢٠٤ طلب طلاق.

الملاحظ أنه فى معظم هذه الحالات رفض القاضى الحكم بالطلاق واعتمد على معيار الضرر الذى يعتمد على الطبقة الاجتماعية للزوجين وعلى ضرورة أن يحضر شهود الزوجة واقعة الخلاف الذى أوقع الضرر على الزوجة بنفسه.

الملاحظ أن حضور الزوج فى ٤٠ حالة من مجموع ٤٩ حكما الذى حكم القاضى فيها بالرفض.

وحضور الزوج يمثل إذن ٨٢ ٪ من مجموع الأحكام الصادرة بالرفض.

والملاحظ أنه فى (٤) أحكام أى ٨ ٪ من حالات الأحكام بالرفض فإن القاضى اعتمد على الطبقة الاجتماعية للزوجين واعتبر أنه بالرغم من ثبوت الضرر إلا أن هذه الأفعال ليست كافية لمثل هذين الزوجين اللذين من طبقة اجتماعية لاتعتبر مثل هذه الأفعال تمثل ضررا.

وفى (٢٤) حالة أى ٤٨ ٪ من أحكام الرفض فى حضور الزوج. وهنا لم يعتد القاضى بشهود الزوجة.

وفى ٤ حالات أخرى أى ٨ ٪ من حالات الرفض اعتبر القاضى أن عدم طاعة الزوجة قرينة على أن الخطأ من جهة الزوجة.

وفى (١١) حالة أى ٢٢ ٪ من أحكام الرفض اعتمد القاضى على أن أحد شهود الزوجة لم ير بنفسه الاعتداء على الزوجة وإنما رأى آثار الاعتداء.

أما بالنسبة لأحكام الطلاق التى حكم فيها بالرفض فى غيبة الزوج فعددها ٩ أحكام، ٦ أحكام لم تستطع الزوجة إحضار شهود ، وفى ٣ أحكام لم ير أحد الشهود الاعتداء بنفسه.

وهناك ٤ أحكام من مجموع ٢٤ حكم القاضى فيها بإثبات الطلاق الذى أوقعه الزوج أثناء جلسة الحكم.

طلبات الطلاق للعيوب من ١٩٧٢ إلى ١٩٨٢

هناك عدد خمسة طلبات للعيب من واقع ١٠٠٠ حالة أى بنسبة ٥, ٪.

إن صعوبة الحصول على الطلاق لهذا السبب ناتج من العقبات المشروطة فى نص المادة رقم /٩ من القانون رقم ٢٥ لعام ١٩٢٩ .

حكم فى قضيتين بسبب عنة الزوج بالرفض. رفض القاضى الحكم بالطلاق لأن الزوجة لم تثبت أنها بكر وأنها طلبت الطلاق قبل مرور سنة على عنة الزوج.

أما العيب الآخر وهو الجنون فكان يجب على الزوجة إثبات أن الجنون حدث قبل الزواج ولم تعلم به وأن الجنون أصاب الزوج بعد الزواج ولم ترض به.

٢ - نتائج الدراسة الميدانية

نستخلص من هذه الدراسة ما يأتى:

انخفاض مستمر فى نسبة الطلاق لعدم دفع النفقة إلى إن يصل إلى الاختفاء وخصوصا بدءا من عام ١٩٧٦ .

الملاحظ أن جميع طلبات الطلاق للغيبة حلت محل الطلاق بسبب عدم الإنفاق.

والملاحظ أن الهجرة إلى البلاد العربية التى بدأت وتزايدت اعتبارا من عام ١٩٧٥ تؤكد ذلك.

إن الدراسة المفصلة لكل سبب من أسباب الطلاق توضح أن هناك أسبابا حقيقية أخرى مذكورة فى شهادة الشهود أو فى ملف التحقيق مختلفة عن السبب الذى حكم بالطلاق من أجله.

- والملاحظ مثلا أنه فى الطلاق بسبب الغيبة وإن كانت الغيبة عاملا مساعدا فى الحصول على الطلاق إلا أنها لم تكن فى كثير من الحالات السبب الحقيقى للطلاق.
- وفى الطلاق بسبب الهجر فإن السبب الحقيقى غالبا ما يكون تعدد الزوجات أو سوء معاملة الزوج لزوجته.
- أما بالنسبة للطلاق للضرر فإنها ظلت إلى حد ما ثابتة.
- والملاحظ أن نسبة الطلاق للغيب ضعيفة جدا بسبب الصعوبة البالغة فى الحصول على الطلاق لهذا السبب.
- أما الطلاق بسبب الحبس فإنه لا يحكم به إلا عند توافر شروط معينة وواضحة منصوص عليها فى القانون.
- وأخيرا الطلاق لتعدد الزوجات الذى طبق حديثا منذ عام ١٩٧٩ وألغى بالقانون رقم ١٠٠ لعام ١٩٨٥ الذى ينص فى مادة ١١ مكرر ٢ بأن الزوجة لا تستطيع الحصول على الطلاق بسبب زواجه بأخرى إلا إذا أثبتت الزوجة الضرر المادى أو المعنوى الواقع عليها من جراء الزواج بأخرى. ولكن نسبة التطليق لهذا السبب قبل إلغاء القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ تظهر ارتفاع هذه النسبة عن بقية الأسباب مما يدل على أن مشكلة تعدد الزوجات موجودة بشكل كبير.

ب - العقلية المنخفضة للقاضى:

١ - مقابلات القضاة (١)

تم استجواب ٢٧ قاضيا بمحكمة الزنانيرى للأحوال الشخصية من مختلف الأعمار. أى أنه كان هناك ١٠ قضاة تتراوح أعمارهم بين ٣٠ و٤٠ سنة و١٠ آخرون بين ٤٠ و٥٠ سنة، ٧ بين ٥٠ و٦٠ سنة.

الملاحظ أن أعمار القضاة لم تكن مؤشرا بالنسبة لإجاباتهم.

سنستعرض إجابات القضاة على عدة أسئلة لها أهمية بالنسبة لهذا البحث:

(١) على السؤال الخاص بنصوص القوانين وهل يفضلون النص الواضح الذى يقوم القاضى بتطبيقه متى توافرت شروطه أم النص الذى يترك مجالا واسعا لسلطة القاضى التقديرية.

أجاب سبعة قضاة من مجموع ٢٧ أنهم يفضلون أن يكون النص القانونى فى مشاكل الطلاق واضحا لكى يلتزم القاضى بتطبيقه. وأضاف بعضهم أنه يفضل الوضوح مع ترك مجال لاستخدام القاضى لسلطته التقديرية أيا كانت صياغة النص.

أما الـ ١٤ قاضيا فقد عبروا بصفة عامة على أنهم يفضلون النص الذى يترك مجالا واسعا لسلطة القاضى التقديرية لأن القاضى له الدور الرئيسى فى الحكم على كل حالة تعرض عليه .. فلا يجوز صياغة النصوص القانونية بطريقة تجبر القاضى على التطبيق. وأضاف أحدهم بأن الإعلام عندما ينشر القوانين فإنه يشجع الزوجات على رفع الدعاوى.

(٢) وعلى السؤال المتعلق برأى القضاة فى القانون الذى يعطى للحاضنة الحق فى الاحتفاظ بمسكن الزوجية بعد الطلاق.

رأى بعضهم أنه يجب ألا يعطى هذا الحق فوريا وإنما فى حالة صعوبة إعطاء الحاضنة المسكن يمكن أن يحكم لها بنفقة مسكن لأن هذا القانون إنما روعى فيه مصلحة الطفل .. فالقانون يحمى المطلقة

من الدعارة وخصوصا فى ظل أزمة السكن .. أما عن الزوج فيستطيع أن يجد مكانا لإيوائه.

وأعرب ١٦ قاضيا عن غضبهم تجاه هذه النقطة وأكدوا على أن منح الحاضنة هذا الحق هو مخالف للإسلام والشريعة التى تنص على عودة المطلقة إلى منزل ذويها. إن هذا القانون من شأنه خلق مشكلة للزوج فى ظل أزمة السكن. وأنه ليس للحاضنة إلا أن تخرج من منزل الزوجية ويحكم لها بنفقة مسكن. وأن النص يجب أن يصاغ لمصلحة الطفل الذى سيجد الرعاية الكافية عند والده وليس أمه.

وعلاوة على ذلك فإن هذا النص يشجع الزوجات على الكذب والمطالبة بالطلاق للاستقلال بالمسكن والزواج بآخر وخصوصا فى ظل أزمة السكن. واقترح هؤلاء القضاة حلا آخر وهو أن يعطى الزوج المسكن ليسمح له بالزواج بأخرى وعلى الحكومة توفير مسكن للحاضنة.

وأضاف آخرون بأن هذا القانون ما هو إلا لعبة لأنه عند التطبيق يسمح للمطلقة بتقسيم المنزل مع طليقها ويجب أن ينص القانون على استقلال الحاضنة بالمسكن أيا كان سواء كان ملكا للزوج أو إيجارا أو غيره لأن الغرض من القانون هو مصلحة الطفل.

(٣) وعلى السؤال الخاص بما إذا كان طلب الطلاق مرتبطا بالمطالبة بالمسكن.

أجاب القضاة جميعا بأنه فى معظم الحالات التى عرضت عليهم لم يكن الطلاق بغرض المطالبة بالمسكن ولكن هناك حالات نادرة من الزوجات اللاتى يطلبن ذلك.

وأضاف أحدهم بأن غالبية دعاوى الطلاق مرفوعة بنية استقلال المطلقة بالمسكن.

(٤) وعلى السؤال الخاص برأى القضاة فى القانون الذى يعطى الزوجة الحق فى الطلاق إذا تزوج بأخرى.

أجاب ٢٠ قاضيا من مجموع ٢٧ بأن هذا القانون شجع الزوجة على طلب الطلاق للاستقلال بالمسكن والزواج بآخر سرا. وبأن الزواج العرفى انتشر لأن الأزواج يخشون المسكن وعلى العكس إذا لم يكن هناك أزمة مسكن لاعتبرنا هذا القانون جيدا.

وأضاف بعضهم أن الزوج عليه أعباء مالية كبيرة وأن هذا القانون من شأنه أن يحد من استخدام حق الزوج فى الطلاق.

ولذلك يجب أن يلغى هذا القانون لإنه يقلل من الزواج بأخرى.

(٥) وعن رأى القضاة فيما إذا كان معظم طالبات الطلاق من مستويات اجتماعية مختلفة.

أجاب بعضهم بأن غالبية طالبات الطلاق من أوساط شعبية.

وأجاب البعض الآخر بأنه من جميع الطبقات الاجتماعية.

وأضاف آخر بأن غالبية طلبات الطلاق تأتى من زوجات من الطبقة الأرستقراطية.

وفرق أحد القضاة بين الزوجات اللاتى يعملن واللاتى لا يعملن وقرر بأن اللاتى يعملن أكثر مطالبة بالطلاق من اللاتى لا يعملن لأنهن يختلطن بالرجال مما يشجعهن على طلب الطلاق. ولذلك وجب على الزوجة ألا تعمل لأن مكانها المنزل.

وأضاف آخر بأن الزوجات اللاتى تعلمن هن أكثر مطالبة بالطلاق، ولذلك يجب أن يكون للقاضى سلطة تقدير هذه العوامل قبل الحكم بالطلاق.

(٦) وعلى السؤال المتعلق بحق الزوجة فى طلب الطلاق إذا تزوج زوجها بأخرى.

أجاب ٢٠ من الـ ٢٧ بأنهم ضد هذا النص لأنه مخالف للقرآن ويفتح المجال أمام المرأة لطلب الطلاق ويحد من حق الزوج فى الزواج بأخرى. وأن المرأة قد خلقت بطبيعة نفسية تقبل التعدد. وأن الزوجة التى تطلب الطلاق إذا تزوج زوجها بأخرى لاتعى المشاكل الناتجة عن فعلتها.

وأضاف آخرون بأن هذا النص يشجع الزوجة على الدعارة لأن النص مخالف للشريعة الإسلامية. فإذا طلقت لهذا السبب وتزوجت بآخر فقد ارتكبت الزنا لأن طلاقها لاغ. وأن هذا القانون لا أخلاقى لأنه يحث الزوجة على الطلاق. والطبيعى أن الزوجة التى تحرص على سعادة زوجها تكون سعيدة بزواجه بأخرى لأن ذلك سيحميه من الفاحشة.

وأضاف أحدهم بأن هذا القانون من صنع جيهان السادات وهدفه تحول اهتمام الرأى العام عن المشاكل الاقتصادية التى تعانى منها الدولة وأوضح أنه شخصيا رفض تطبيق هذا القانون وقام بتأجيل القضايا من هذا النوع.

وأعرب بعضهم بأن غالبية القضاة لا يطبقون هذا النص إلا إذا اتضح أمامهم الضرر، وهذا هو تفسير جيد لهذا القانون.

وأضاف أحدهم بأن هذا القانون من شأنه إحراج الزوجة التى بها عقم أو عيب جنسى ولا تبغى الطلاق وتشعر الزوجة بالحرج أمام هذا القانون الذى يسمح لها بالطلاق ... وهى فى الواقع لاتريد. إن هذا القانون هو بالفعل ضد الزوجة.

أما القضاة السبعة الذين أعربوا عن موافقتهم على القانون بأنه موافق للشريعة الإسلامية وأن تعدد الزوجات ليس فى صالح الأسرة لأن الزوج سيضطر لتقسيم عواطفه وماله بين الزوجتين. وأن هذا القانون لا يحرم الزوج من الزواج بأخرى.

(٧) وعلى السؤال المتعلق بما إذا كانت القضايا المعروضة أمامهم قد تبين لهم أن الطالبات يردن الاحتفاظ بمسكن الزوجية.

أجاب غالبية القضاة بأن معظم النساء يفضلن الحياة الزوجية .. وعلى رأى المثل «ظل راجل ولا ظل حيطة» وأن طلبات الطلاق المرفوعة أمامهم من زوجات من طبقات غنية كثيرا ما يرفضن وضع الزوج الذى يملك مسكنا.

وأضاف بعضهم بأن طلبات الطلاق أصبحت هى الصحيحة بالنسبة لغالبية الزوجات إلا قلة قليلة تطلب ذلك لأنها تعانى فعلا.

(٨) وعلى السؤال الخاص برأى القضاة فى الطلاق للغيبة.

أجاب بعضهم بأن غيبة الزوج تظهر كأحد الأسباب الرئيسية وأن غالبية الأزواج المتغيبين يعملون بالبلاد العربية ومتزوجين بأخريات. وأضاف أحدهم بأن ضحايا الهجرة هم نساء الصعيد اللاتى لا يجرؤن على طلب الطلاق برغم هجرة الزوج خوفا من الفضيحة .. والنتيجة هى الدعارة.

وأجاب البعض الآخر بأن الطلاق للغيبة غير مرتبط بهجرة العمال إلى البلاد العربية لأن من يعمل بالخارج يمكنه الكسب وإرسال النقود إلى زوجته ولكن غالبية الأزواج المتغيبين موجودون بالقاهرة، وأن الزوجة تنتهز تغيب زوجها عن المنزل وتعلنه عن طريق المحضر الذى يثبت أنه متغيب. والخطأ هنا يقع على نظام المحضرين الفاسدين بالرشوة المقدمة لهم.

(٩) وعلى السؤال المتعلق باقتراح تسهيل إجراءات الطلاق للزوجة التى تريد الطلاق ولا تستطيع إثباته مقابل التنازل عن حقوقها.

أجاب ٢٠ قاضيا بأن هذا الحل غير مرغوب فيه وأن تقييد الطلاق فى صالح المرأة لأن الزوجة عرضة للنزوات.

وأجاب بعض القضاة بأن هذا الحل يمكن أن يطرح عندما يرتفع وعى النساء فى المستقبل إلى مستوى معقول. وأضاف بعضهم بأن المرأة تعتبر نصف رشيدة بمعنى أنها إذا أرادت التنازل عن حقوقها ووافق الزوج فالقاضى يجب أن يطلب حضور وليها أو عصب من أهلها للمصادقة على هذا القرار.

وعبر أحدهم بأنه يعتبر أن وصول الخلاف إلى المحكمة دليل على أن الحياة أصبحت مستحيلة بين الطرفين، وعرض الزوجة التنازل عن حقوقها كاف للتعبير عن رغبتها فى شراء حريتها.

وأضاف بعضهم بأنه يجب أن يكون للقاضى تقديره الشخصى وألا يكون هناك أى خطأ واقع من جهة الزوج.

وأضاف أحدهم أنه يفضل أن يكون هناك نص فى القانون يمكن تطبيقه فى هذه الحالة وأن يكون هناك فى الوقت نفسه سبب قوى للطلاق.

ورأى بعض القضاة أن هذا الحل ليس فى صالح المرأة لأنه يمثل نوعا من الإكراه عليها.

(١٠) وعن السؤال المتعلق برأى القضاة فى قبول أدلة إثبات أخرى غير الشهود.

أجاب أغلبية القضاة أن الإثبات بالشهود غير كاف لأنهم يرتشون فى معظم الأحوال وبرغم ذلك فإن أى أدلة إثبات أخرى لا تؤخذ إلا كقرينة وتظل القاعدة هى الشهود كما نصت عليها الشريعة.

(١١) وعلى السؤال المتعلق بما إذا كانت محاضر الضرب تكفى لإثبات الضرر الواقع على الزوجة.

أجاب غالبية القضاة بأن محاضر الضرب ليس لها قيمة وليست كافية لإثبات الضرر، وكثيرا ما يحدث أن تلحق الزوجة بنفسها أضرارا وتنسبها إلى الزوج بمحاضر.

(٢) نتائج مقابلات القضاة

يمكن أن نرى أن موقف القضاة من قوانين الطلاق وارتباطهم بتفسيرات الفقهاء القدامى وسردها حرفيا فى منطوق الحكم إلا قلة قليلة تحاول تطبيق آراء الفقهاء وتأخذ منها ما يفيد مصلحة المرأة فى الطلاق.

ومن موقف القضاة من القوانين الخاصة بحق المرأة فى الطلاق إذا تزوج زوجها بأخرى فى ظل القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ توضيح رفضهم لهذا القانون ومحاولة عدم تطبيقه أو محاولة إثبات الضرر كما فسر بعضهم لتبرير حكمه بالطلاق.

أيضا يتضح حساسية القضاة تجاه هذا القانون بالذات لما يترتب عليه من الاحتفاظ بالمسكن إذا كانت حاضنة فى ظل أزمة الإسكان بالرغم من تناقض إجاباتهم مع الواقع بأن أعلنوا أن طلبات الطلاق غير مرتبطة بالمطالبة بالمسكن.

ويظهر أيضا موقف القضاة تجاه المرأة عموما وعدم رغبتهم فى تسهيل الطلاق للمرأة حتى لو عرضت التنازل عن حقوقها لاعتبارهم أن المرأة نصف رشيدة.

ونظرتهم إلى الرجل بأنه الرجل يجب أن تكون له السلطة وتناقض رأى القضاة واختلاط رأيهم الشخصى مع رأيهم المعلن تجاه المرأة، وهذا ما توضحه الإجابات بمعارضة زوجاتهم ضد الزواج بأخرى إذا تعرضن لذلك.

واسترسالهم فى الإجابات فيشرح القاضى تجربته الشخصية مثلما يوضح

أنه هو أيضا متزوج بأخرى أو بأن زواج المرأة بآخر لن يسعدها.

الخلاصة

نستخلص من هذه الورقة أنه بالرغم من تعدد أسباب الطلاق التى يمكن طلب الطلاق من أجلها إلا أن العقبات المتعلقة بإثبات الضرر وعدم وضوح النص واقتناع القاضى تقف عقبة أمام إمكانية الطلاق. وحتى إذا عرضت التنازل عن حقوقها ورفض الزوج فإنها لاتعتبر كافية للحصول على الطلاق إلا إذا حدث بعد رفض الطلاق أن رفعت دعوى أخرى بأسباب أخرى .. ففى هذه الحالة فقط يسمح القانون بأن يطلقها القاضى إذا قرر الحكمان أن الأساءة من جانبها. وهذه الحالة من النادر حصولها لأن الزوجة التى يصل بها الأمر إلى القضاء ثم ترفض دعواها، قليلا ما تعاود الحياة مع زوجها وتتكرر شكواها من الإساءة مرة أخرى بأسباب جديدة.

والملاحظ أيضا أن معظم الأسباب مثل غيبة الزوج أو عدم الإنفاق هى فى الواقع ليست وحدها الأسباب الحقيقة ولكن دائما ما يكون هناك أسباب أخرى مثل إساءة معاملة الزوج لزوجته أو الزواج بأخرى ... أو غير ذلك، ولكن الزوجة تلجأ إلى هذا النوع من الطلاق لسهولة الحكم فيه ولا يتطلب حضور الزوج أو إثبات الضرر وحتى فى عدم الإنفاق . ففى غالبية الحالات تطلب الزوجة الطلاق لعدم الإنفاق وتذكر الغيبة أيضا.

والملاحظ فى طلبات الطلاق للضرر وإن كانت نسبة الحكم بالطلاق عالية إلا أنه من الدراسة المتعمقة للملف تظهر أن القاضى حكم بالطلاق فى معظم الحالات عندما توافرت عنده أحكام جنائية تدين سلوك الزوج تجاه زوجته.

والملاحظ أيضا أن غياب الزوج عن الحضور فى القضية يسهل الطلاق لأنه يكون قرينة على عدم اهتمامه بالقضية، ولذلك يحكم القاضى بسهولة.

كذلك وجود إنذار الطاعة الذى ليس له من فائدة سوى تعدد الدعاوى وإرهاق المرأة وفى الغالب ما يكون لمضايقة الزوجة والتهرب من دفع النفقة.

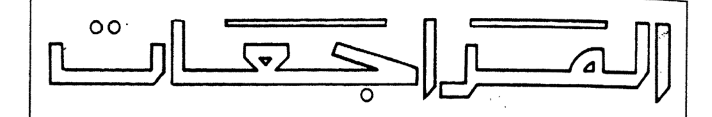
إن مقابلات النساء والكم الهائل الذى لاحظناه عند دراسة قضايا الطلاق يظهر أن إنذرات الطاعة فى غالب الأحيان مرفوعة فى الوقت نفسه التى ترفع فيه الزوجة دعوى الطلاق أو لاحقة لها.

أما عقلية القضاة فهى أيضا تمثل عقبة لأن معظم القضاة من أصل ريفى ومرتبطون بالعقلية التى ترفض مساواة المرأة مع الرجل، وبالتالى هناك صعوبة فى إصدار حكم الطلاق لارتباطهم بتفسير الفقهاء القدامى.

يجب إذن أن يعاد صياغة القوانين بما يتفق مع العصر الحديث ومع خروج المرأة للعمل .. بأن توضع نصوص واضحة لتقيد سلطة القاضى التقديرية لكيلا تقف دائما عقبة أمام حصول المرأة على الطلاق. ■

هامش :

(١) تمت هذه المقابلات فى عام ١٩٨٥ قبل إلغاء القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩



راغب مفتاح :

ذاكرة الموسيقى القبطية

فى الباب الأول «مدخل لدراسة الموسيقى القبطية»

يتناول الباحث بالشرح أولا: الطرق الفنية لدراسة الموسيقى التقليدية التى تتوارثها الأجيال شفوياً عن طريق السمع والترديد، وتوجد فى النقوش الأثرية صور لمغنيين وراقصين وعازفين على الآلات المختلفة، ولكن للأسف هذه الصور وتلك النقوش خرساء لا تصدر أصواتا، لذلك يجب الرجوع إلى التاريخ والبحث فى أنواع الآلات وكيفية خروج الصوت منها.

أيضاً يستلزم الأمر عمل بعض الدراسات الاجتماعية لمعرفة مكان الموسيقى فى الثقافة المذكورة، ومعرفة القيم التى ترتبط بها فى المجتمع وكيفية تقدير من يمارس هذا الفن، هذا بالإضافة إلى دراسة التاريخ من نواح مختلفة وتطور الفكر والنظريات فى الثقافة فى العصور المختلفة، والاطلاع على القصص والقصائد والأساطير المنتمية إلى الفترة التى نحن بصدد دراستها .. كل ذلك مع دراسة المخطوطات القديمة إذا توفر ذلك لمساعدة الباحث على معرفة البيئة التى تعيش فيها هذه الأسس الموسيقية ثم دراسة كل ما يتعلق بالآلات التى تخلق الموسيقى، ودراسة الموسيقى نفسها وفقًا للمعلومات الموسيقية، الممكنة لدراستها وتحليلها بناء على قواعد وبراهين ثابتة.

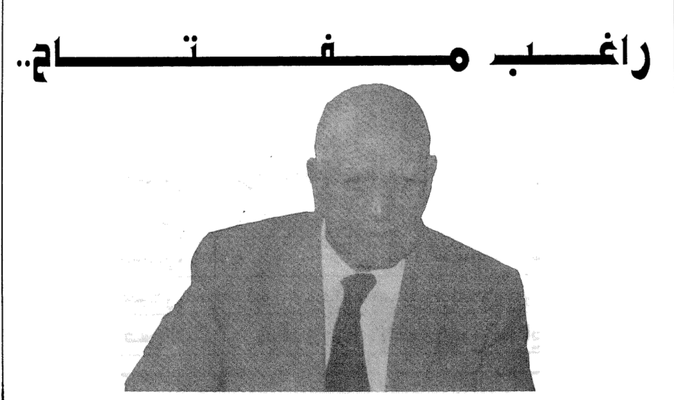
هذه هى النقاط الأساسية اللازمة لفهم المعلومات الموسيقية عن أى موسيقى تقليدية ومنها الموسيقى القبطية التى تتطلب جمع المواد وهو العمل الميدانى أو البحث الميدانى، ويشمل جمع التسجيلات من المصادر الموثوق بها وتدوين الألحان المسجلة تدوينًا موسيقياً دقيقاً مع استعمال بعض الاصطلاحات أو العلامات الموسيقية للتعبير عن بعض النغمات التى يصعب تحديدها.

● ثم يتعرض الباحث لبعض الشخصيات التى ساهمت فى هذا المجال فيذكر منهم شخصين هما: «فيلو» وهو موسيقار فرنسى مشهور كان يصاحب نابليون أثناء الحملة الفرنسية على مصر ١٧٩٨ وقد تكلم عن الموسيقى القبطية فى كتاب وصف مصر المجلد الأول سنة ١٨٠٩ (ص ١٠٠٨) وذكر أولا الآلات الموسيقية المستعملة فى الكنائس القبطية فى مصر ووصفها وصفًا دقيقًا ثم تكلم عن الموسيقى القبطية فى كتاب وصف مصر (ص ٧٠٤) الفصل الخامس، فقال:

«إذا كانت هناك بواقٍ من موسيقى قدماء المصريين التى مدحها أفلاطون كثيراً فإننا نجدها فى ألحان الأقباط.» ويقول إن السبب فى عدم الوصول إلى معلومات صحيحة ودقيقة عن الموسيقى الفرعونية هو مجرد عدم اهتمام من الشعوب القديمة بجمع هذا التراث لتوضيح دوره، ثم يقدم بعض التدوينات الموسيقية التى جمعها.

● أما الشخص الثانى فهو راغب مفتاح رئيس قسم الموسيقى والألحان فى المعهد العالى للدراسات القبطية.. ويعتبر من أهم الشخصيات التى خدمت الموسيقى القبطية فى وقت كانت هذه الألحان عرضة للتغيير والتحريف على

راغب مفتاح..



مر الزمن، فقد قام بتسجيل الألحان القبطية على نوتة موسيقية تضمن لها البقاء لأجيال عديدة.

وفى الباب الثانى من الرسالة: يقدم الباحث عرضًا للموسيقات القريبة من الموسيقى القبطية، ومن أهمها الموسيقى الفرعونية التى لها التأثير الأكبر على الموسيقى القبطية وبالأخص الموسيقى الفرعونية فى الدولة الفرعونية الحديثة من ١٦٠٠ ق.م إلى ٣٤٠ ق.م حيث دخل كثير من التغيير على الموسيقى فتطورت الآلات وطرق الأداء.

● وقد انقسمت الموسيقى إلى نوعين.

بموسيقى غير دينية حيث كان من الموسيقى والغناء عامل مشترك بين جميع الطبقات وفى المناسبات المختلفة.

فمثلا توجد موسيقى عسكرية يستدل عليها من صور عازفى النفير والطبل لتشجيع الجنود. وفى الأرياف توجد أيضاً بعض الأغانى الخاصة بالعاملين فى مجالات مختلفة مثل غناء الراعى وغناء النورج وغناء العبيد حاملى الكراسى التى كان يجلس عليها الحكام. كما توجد الرقصات الريفية التى تعبر عن الفرح ومثال ذلك الصور الموجودة فى تل العمارنة بالوجه القبلى، والألحان الجنائزية، وتوجد صور منقوشة لبعض السيدات وهن يشيعن الجنازات ماسكات دفوفًا من الحجم الكبير ويرقصن فى حركات تعبر عن الحزن.

ومن هذه الأمثلة نلاحظ أهمية (الموسيقى فى جميع المناسبات، ثم يقدم الباحث بعض النصوص التى ذكرها الدكتور الحفنى فى كتاب «موسيقى قدماء المصريين» مثل أغنية من فلاح مسروق يشكو السارق لسيده..

«يارب السفينة لا تدع سفينتك تغوص فى الرمال»

أيها المعين لا تدع أحدا (يموت)

يا مبيد (الرذيلة) لاتدع أحدا يهلك،
أيتها الظلال الوارفة لا تدعى أحداً يصرخ
أيتها الملاجئ لا تساعدى التمساح على السرقة.»

وأغنية النصر من عهد الدولة القديمة:

هذا الجيش عاد إلى وطنه موفقاً
فقد مزق بلاد سكان الرمال
هذا الجيش عاد إلى وطنه موفقاً
فقد ضرب بلاد سكان الرمال
هذا الجيش عاد إلى وطنه موفقاً
فقد دمر حصونهم
هذا الجيش عاد إلى وطنه موفقاً
فقد اقتلع تينه وكرومه

أما عن الموسيقى الدينية فى الدولة الحديثة: فقد كان الاهتمام فى مصر القديمة ينصب على الصوت حيث إنهم يعتبرون صوت الإنسان موصلا للروح من شخص إلى آخر وأنه أخلص وسيلة للتعبير، فمثلا الإله توت قد سمى أوزوريس (بصادق الصوت) وقد كان هناك ضمن الطقوس الدينية فى المعابد جزء يسمى «خروج الصوت» إلى جانب أنهم يعتبرون أن للصوت قوة سحرية.

ذاكرة الموسيقى القبطية

عن

الموسيقى القبطية فى مصر وصلتها بالموسيقى الفرعونية.. هذه الصفحات جزء من رسالة الماجستير المقدمة من الباحث: نبيل كمال بطرس، وقد تقدم بها إلى كلية التربية الموسيقية فى فبراير ١٩٧٦.

نبيل كمال بطرس

باحث فى الموسيقى القبطية

وقد كتب البابا إكلمندس السكندرى بابا الإسكندرية حوالى القرن الثانى الميلادى يصف الطقوس الدينية الوثنية فى المعابد، فقال:

«فى موكب دخول الكهنة إلى المعبد يدخل المغنى أولا ماسكا فى يديه. علامة ترمز للموسيقى وعلى المغنى أن يحفظ عن ظهر قلب كتابين لهيرميس، الذى اعتبرته آلهة الموسيقى مخترع الموسيقى، وهذان الكتابان أحدهما يحتوى على تسابيح وتماجيد للآلهة والآخر مشروح به نظام حياة الملك، وذكر أيضًا أن هناك عشرة كتب تحتوى على الألحان الدينية القديمة والصلوات التى تصاحب المواكب والأعياد وتقديم القرابين وأجزاء طقوس العبادة.

كما اهتم قدماء المصريين بمراسيم الجنازات ولا سيما الرثاء التى اعتادت النساء على أدائه.

أما عن القوالب فى نصوص الترانيم الدينية فتتميز بالعناصر الآتية: تبدأ الترنيمة بعنوان يذكر فيه اسم الإله المعبود مع كلمة للتسبيح مثل (أعبد، أسجد، تسبيح، لك العظمة، السلام لك) وتذكر فى نص الترنيمة أعمال الإله والصفات التى اشتهر بها. ويتكون النص من عدد غير محدود من السطور المتساوية فى الطول وفى بعض الأحيان يتكون من مجموعات من السطور كل مجموعة من ثلاثة أو أربعة أو ستة أسطر ويتكون السطر من أربعة أو ستة أو عشرة مقاطع.

وكانت الألحان تؤدى بطريقة التبادل بين مجموعتين أو بين مجموعة ومرتل منفرد.

يتناول الباب الثالث بالشرح الموسيقى القبطية:

ويبدأ الباب بلمحة عن اللغة القبطية ولهجاتها وخطوطها، ومنها «الديموطيقى» وهذة الكلمة معناها (خاص بالشعب) وتعتمد هذه الطريقة فى الكتابة على ٢٢ حرفًا باللغة اليونانية + ٧ أحرف من الهيروغليفية.

أما عن اللهجات فهناك عدة لهجات منها البحيرى فى شمال الدلتا والصعيدى، وقد استعمل فى الوجة القبلى فى مدينة طيبة، والفيومى وكان يستخدم فى الفيوم، والأخميمى واستغل فى أخميم ومنطقة سوهاج، وجميع طقوس الكنيسة ترتل إما بصوت الكاهن منفردًا أو بالاشتراك مع الشمامسة والمرتل والمصلين، يبين ذلك أهمية الموسيقى فى الكنيسة.

تاريخ الموسيقى القبطية:

أولا: ترانيم من الكتاب المقدس

١ - ترانيم من العهد القديم:

وقد قدرت الكنيسة هذه الترانيم وخصصت ترتيلها لمواسم ومناسبات مختلفة مثل.

* مزامير داود النبي
* ترنيمة موسى.
* ترنيمة الفتية الثلاثة القديسين.

٢ - ترانيم العهد الجديد:

أضافت الكنيسة إلى ترانيم العهد القديم ترانيم من العهد الجديد، مثل:

* تسبيحة العذراء مريم.
* تسبيحة زكريا.
* تسبيحة الملائكة.
* تسبيحة سمعان الشيخ.

ثانيًا ترانيم من آباء الكنيسة:

يحوى تراث الكنيسة القبطية العديد من الألحان والترانيم التى ألفها الآباء المشهورون ومنهم القديس اكليمندس السكندرى كما كان الهراطقة والخارجون عن الإيمان يقومون بإبعاد الشعب عن العقائد السليمة عن طريقة أداء الترانيم، لذلك قام آباء الكنيسة بتأليف ترانيم عديدة خاضعة للمبادىء الدينية السليمة ولتعليم العقائد والتربية الدينية بطريقة جذابة.

أهم المصادر والمخطوطات:

ومن المصادر والمخطوطات المهمة فى هذا المجال:

١ - المؤرخون الذين شاهدوا بأنفسهم وعاصروا تاريخ الألحان مثل يوسابيوس القيصرى (سنة ٢٦٠م - ٣٤٠م) الذى كتب تاريخ الكنيسة بالتفصيل حتى أيامه بما فى ذلك تاريخ الكنيسة القبطية.

٢ - العلماء الذين زاروا مصر وشاهدوا الحياة الكنسية وكتبوا عنها مثل القديس جيروم (٣٤٢م - ٤٢٠م).

٣ - البرديات القبطية والمخطوطات العربية التى وجدت فى الآثار وترجمت ودرست.

انواع الكتب التى تحوى نصوص الألحان:

- كتاب الخولاجى المقدس (يحتوى على قداسات الكنيسة)
- كتاب الأبصلمودية السنوية (يحتوى الألحان التى ترتل فى المناسبات)
- كتاب خدمة الشماس (يحتوى على جميع المردات والألحان الخاصة بالشمامسة)
- كتاب دليل وترتيب أسبوع الآلام (يحتوى على الصلوات والنصوص التى ترنم فى أسبوع الآلام)

*** أنواع الألحان القبطية.**

من أهم الألحان الموجودة فى الكتب الطقسية:

- أولا: المرد:

للمردات مكانة مهمة فى الطقوس والقراءات والصلوات القبطية، ولكل من هذه المردات لحن خاص ومعروف عند المصلين وفرقة الترانيم بالكنيسة، وفى نهاية كل جزء من أجزاء القداس يرتل أحد المردات إما جماعياً أو منفرداً بصوت شماس واحد.

والمردّات نوعان:

١ - مرد يتكون من كلمة أو كلمتين على الأكثر مثل «كيرياليسون» ومعناها: يارب ارحم / «هللويا» ومعناها: نسبح لك.

٢ - مرد يتكون نصّه من ربع، والربع هو الوحدة التى يبنى عليها نص الترنيمة وهو مكون من أربع جمل.

ومن أمثلة ذلك: «اف از مارو أوت» ومعناها: مبارك أنت.

ثانيًا: ترانيم خاصة بالمناسبات..

تتميز باقى أنواع الترانيم بألحانها الخاصة وصيغها وقوالبها وهى معروفة حسب استعمالاتها فى الطقوس والمناسبات الكنسية، وهذه المناسبات أنواع ثلاثة.

النوع الأول من المناسبات:

هو القداسات التى يواظب المصلون على حضورها فى يومى الأحد والجمعة من كل أسبوع بالإضافة إلى الأعياد.

النوع الثانى من المناسبات:

مثل صلوات السواعى وخاصة السهرات الليلية فى شهر كيهك الذى يسبق عيد الميلاد (٧ يناير من كل عام) وفى هذه المناسبات ترتل ألحان خاصة مثل:

* الهوس: وهى كلمة قبطية قديمة معناها تسبيح أو تمجيد.

* التداكية (الثيوطوكيا): ويرتل هذا النوع من الترانيم تكريماً وتمجيداً للسيدة العذراء.

النوع الثالث من المناسبات:

هو ترتيل وألحان أسبوع الآلام (آلام السيد المسيح) الذى يسبق عيد القيامة.

وهذه الألحان معروفة بنص الجملة الأولى من كل ترنيمة، وليس لها عنوان أو اصطلاح فنى مثل ترنيمة «توك تى تيجوم» ومعناها «لك القوة والمجد والعزة والبركة إلى أبد آمين».

المرتلون:

تسمى فرقة الترانيم فى الكنيسة «خورساً» وهذه كلمة يونانية معناها (فرقة المرتلين).

ويتكون الخورس من عدد من الشمامسة بمن فيهم رئيس الشمامسة والعريف.

(رئيس الشمامسة): هو القائد والمسئول عن (الخورس) ويراعى فى اختيار ورئيس الشمامسة أن يكون متمتعاً بصوت جيد وأذن موسيقية حساسة، وذلك لأنة يقوم بقيادة باقى الشمامسة فى المردات والترانيم.

(العريف أو المعلم): معظم العرفاء يكونون من مكفوفى البصر - وترجع هذه الفكرة إلى أيام الفراعنة - والعريف لا يرتبط بأعمال أخرى خارج الكنيسة، كما تعتمد عليه فرقة الترانيم فى الكنيسة لما فى صوته من دقة ووضوح بالإضافة إلى ذاكرته القوية فى عدم نسيان الألحان.

أما باقى أفراد الخورس فهم عدد من الشمامسة من أعمار مختلفة، وهم لخدمة الكنيسة ولخدمة الترانيم والألحان، يرتدون - أثناء الطقس - ملابس خاصة تميز هيئتهم.

ويقف (الخورس) داخل الكنيسة فى صفين أحدهما فى الجهة القبلية، ويعرف «بالصف القبلى» ويقف الآخر فى الجهة البحرية ويعرف «بالصف البحرى»، ومعظم الترانيم يرتلها الشمامسة معًا، ولكن بعض الألحان ترتل بطريقة التبادل بين الصفين (القبلى والبحرى) وتسمى هذه الطريقة "Antiphonal singing" وقد ذكرت كتب التاريخ الموسيقى أن هذه الطريقة قديمة جداً وأخذتها الكنيسة الأوروبية عن الكنيسة الشرقية.

المؤلفون:

وجد الباحث أن معظم الترانيم لم تعرف أسماء مؤلفيها، والسبب فى ذلك أن المؤلف كان يمارس هذا العمل لمجرد خدمة الكنيسة والرب، إلا أن بعض الترانيم كتب عليها اسم مؤلفيها ولكنها بالطبع قليلة.

المقامات:

قام الباحث بجمع كثير من التسجيلات للألحان القبطية من مصادر مختلفة كالأسطوانات والمرتلين وغير ذلك، واختار بعض النماذج من الترانيم ودونها وحللها موسيقياً بطريقة فنية وذلك لدراستها وإظهار أهم الصفات فيها.

ومن خلال التحليل الموسيقى للنماذج السابقة يلاحظ أن هذه الألحان مبنية على المقامات الآتية:

(١) الراست. (٢) البياتى.

(٣) السيكاه. (٤) الجهاركاه.

(٥) العجم. (٦) العشاق.

(٧) الكرد. (٨) الهزام.

(٩) الشورى. (١٠) السوزناك.

لاحظ الباحث أن تركيب الجملة الموسيقية يعتمد على أربع أو خمس

درجات موسيقية من المقام الذى لحنت منه ، ومن النادر جـداً أن يزيد عـدد الدرجـات أو يقل عن ذلك. ولا توجـد جملة واحدة مبنية على ثماني درجات في المقام الملحنة منه.

الآلات والإيقاعات:

لايستعمل في الطقوس الكنسية القبطية سوى الناقوس والمثلث، ويرجع السبب في ذلك إلى بعض آباء الكنيسة الذين كانوا يعتقدون أن استعمال أية آلات موسيقية أثناء الصلوات يقلل من درجة التركيز في العبادة.

نظم الإيقاعات:

تعتبر الإيقاعات والموازين من العناصر الأساسية في الموسيقى، وتثبيتها أثناء العزف والترتيل. ويتم ذلك بأداء حركات معينة من بعض أجزاء الجسم أو بالعزف على آلات موسيقية معينة.

ويقول في ذلك راغب مفتاح:

«ثبت مع واقع الصور التى على الآثار المصرية أن الحركات التى يجريها المعلم ميخائيل بيديه عند ترديده الألحان هى ذاتها الحركات التى كان يؤديها المرتلون والموسيقيون في مصر الفرعونية».

أما بالنسبة للقوالب الشعرية والموسيقية فهى مكونة من أربع جمل شعرية، عبارة عن أربع جمل لحنية.

وفي نهاية هذا الباب يتكلم الباحث عن العلاقة بين الموسيقى القبطية والموسيقى الفرعونية، من حيث :

١ - الاعتماد على السمع والترديد.. فالألحان القبطية قد نقلت إلينا عن طريق الذاكرة القوية للسمع والترديد من جيل إلى جيل.

٢ - يقول الفليسوف السكندرى «فيلو» المولود سنة ٢٠م: «إن الجماعة الأولى من المسيحيين المصريين اقتبست ألحاناً لعبادتها الجديدة من الأنغام المصرية القديمة، وقد وصف طريقة التراتيل التى تؤدى بأسلوبين:

(ا) الترتيل بين فرقتين ترد كل منهما على الأخرى.

(ب) أو بين مرتل منفرد ومجموعة من المرتلين.. وهى الطريقة الفرعونية نفسها.

٣ - توجد عناصر ثقافية قبطية ترجع إلى الحضارة المصرية القديمة، مثل: تنظيم مواسم الزراعة ونظم الكهنة والشمامسة، والاتجاه إلى الشرق عند الصلاة، واستعمال البخور داخل الكنيسة.

أما عن اللحن القبطى نفسه فلا يوجد شبيه له في الألحان الأخرى التى عاصرته مثل اللحن لبيزنطى أو غيره من الألحان.. وفي ذلك يقول راغب مفتاح : «الموسيقى القبطية ليست عربية ولا تركية ولابيزنطية، إنها موسيقى مصرية صميمة».

وفي ختام هذا الباب يقول الباحث : «إن الألحان والترانيم القبطية تراث موجود منذ القدم، وهى كنز ثمين وملك خاص للكنيسة القبطية، ولكن تقدير هذا الكنز لا يكفى أن يقوم بعبارات الاستحسان، إنما يبنى التقدير الصحيح على المعرفة، والتى تتطلب الدراسات والبحث في كل من العناصر التاريخية واللغوية والموسيقية».

وفي الباب الرابع:

يقدم الباحث نماذج من التدوينات الموسيقية المختلفة، ويضع توصيات للحفاظ على هذا التراث الحى، مثل: تدوينه للأجيال القادمة بطرق تربوية وفنية، وجمع أعداد كبيرة من التسجيلات المختلفة، وتشكيل لجنة من الخبراء في كل من الموسيقى واللغة والتاريخ، للاستمرار في البحث والدراسة في هذا الموضوع للوصول إلى قواعد وأسس ثابتة. ■



الألحان القبطية

ملخص لمحاضرة ألقاها الموسيقار الإنجليزى إرنست نيولاند سميث الذى قام بتدوين الألحان القبطية على نوتات موسيقية بجامعة أكسفورد بتاريخ ١٩٣١/٥/٢١م.

أعدّ المحاضرة للنشر:

منير سامى

فنبغ قدماء المصريين فى فن الموسيقى، فلما دخلت المسيحية مصر، ووهب ذلك الفن لخدمة هذا الدين، أنتج قديسو الكنيسة، ما لدينا اليوم من تراث فنى من الألحان الكنسية.

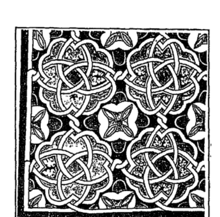
وفيما يلى: محاضرة ألقاها إرنست نيولاند سميث بإكسفورد بتاريخ ٢١ مايو سنة ١٩٣١ عن موسيقى الكنيسة القبطية:

دعيت الموسيقى بحق «الفن العالمى»، ودعيت أيضًا «الفن الإلهى». هى ذلك الفن الذى - كما قال لنا كارليل - «يقودنا إلى حافة العالم اللانهائى، ويدعنا للحظات أن نتأمل فيه». ووصفها برونتج بأنها «وميض من الإرادة الكائنة وراء جميع القوانين..».

وقيل أيضًا : «ليست حقيقة، يمكن أن يدركها الإنسان، كتلك التى تأتى عن طريق الموسيقى».

تدعى الموسيقى، فى مدارسنا اليوم، أصغر الفنون. وفى الواقع، إنها الفن، الذى من خلاله دعا الخالق العظيم الخليقة ذاتها إلى الوجود. لأنه كما قال شكسبير: «لا يوجد عالم جامد حولنا، بل كل فى حركته كملاك يرنم».

ولا ينبغى لنا أن ندهش حين نقرأ فى التوراة أنه حينما بدأ الموسيقيون العبرانيون فى الترتيل، أن مجد الرب ملأ بيت الرب، حتى إن الشعب لم يحتمل الوقوف أمام بهاء ذلك المجد، فللموسيقى قدرة فائقة على شق الحجاب بين العالم المادى والعالم الروحى. وقد رأيت بنفسى يهوديا اعتنق المسيحية، عن طريق الموسيقى الكنسية، دون أن يسمع كلمة واحدة عن الدين!



تكلم المحاضر بعد ذلك عن الموسيقى الشرقية، وشرح صعوبة تدوينها على النوتة الموسيقية الاعتيادية، ثم تحدث عن الموسيقى القبطية، فقال:

بعد أن خصصت شتويات عديدة للبحث فى الموسيقى المصرية القديمة، أستطيع أن أعلن عن اكتشاف كنز فنى ثمين، بعد تنقيب عميق، لأن العنصر المصرى الأول يقع مدفونًا تحت قشرة

من الزخرفة العربية. فبعد اختراق هذه القشرة الخارجية، يظهر لنا العنصر المصرى الحقيقى: فالموسيقى ليست عربية، وليست تركية، وليست يونانية، وإن ظهرت هذه العناصر فيها. ولايشك أحد فى كونها مصرية قديمة، كما أنها سامية، عظيمة، ذات تأثير عاطفى، جليلة، وعميقة الروحانية. لأن الفن الموسيقى لا يرجع فقط إلى بدء المسيحية، بل بدأ من تاريخ قديم.
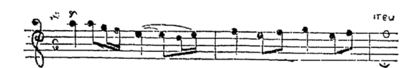
فنحن نرى أن الموسيقى قبطية، ونعلم أن القديس مرقس الإنجيلى كان أول بطريرك للكنيسة القبطية، وأن هناك سلسلة متصلة من البطاركة من يومه إلى الآن، لكن هذه الموسيقى القبطية لم تسلم على ورق، بل سلمت «شفويا»، حوالى عشرين قرناً، بواسطة الموسيقيين العميان الذين رتلوا القداس فى الكنائس والكاتدرائيات القبطية. وقد جمعتها ودونتها على النوتة الموسيقية فيما لا يقل عن سبعة مجلدات ضخام، آمل أن أعطى بعض أمثلة من ألحانها العظيمة التى يمكن مقارنتها بما أنتجه فطاحل الموسيقيين فى تاريخ الموسيقى. فإذ نتأمل هذه الألحان، ينبغى لنا أن نراجع أنفسنا إن كنا نعتقد أن كل موسيقى عاطفية وعظيمة حقًا هى من إنتاج «الفن الحديث».

وموسيقى الكنيسة القبطية القديمة هذه واسعة جداً، فهى تحوى موسيقى القداس وألحاناً كثيرة لفصول الكنيسة المختلفة وأعيادها وتسابيحها، وبالرغم من أن هذه الموسيقى لم تدون على ورق، إلا أن ذاكرة الموسيقيين العميان الذين يرتلونها تدعو إلى الدهشة، إذ إن أبسط خطأ فى تلحين هذه الموسيقى - على اتساع مداها - يمكن كشفه بسرعة. فبقاء الموسيقى - بهذا التلقين الشفوى - لا يقل كثيراً عن كونه معجزة، إذ إن بعض ألحانها يبلغ درجة من التعقيد إلى الحد الذى يعجز أمامه «ملحن الأوبرا» من الطراز الأول، فكثير من هذه الألحان الطويلة، يستغرق فى تلحينه حوالى عشرين دقيقة. ولدىَّ صفحات من الموسيقى المدونة لمقطع واحد من كلمة!

وفى محاضرة قصيرة كهذه لا أستطيع أن أعطى غير بعض قطع قصيرة من أشهر الألحان. ومع هذا، فإن هذه الأمثلة القليلة، سوف تقنع كل واحد، أن هذه الموسيقى التى تعتبر شرقية، هى ذات فن أقدم وأرفع، وأنها وإن كانت قديمة، لكنها «منافس حديث». فهذه الموسيقى، القديمة والعظيمة، قد تضمنت فى بعض الأحيان «التوافق» الحديث (هارمونس) فى النغم، إلا أن هذا التوافق، فى أغلب الأحيان، ليس غير مناسب وحسب، بل غير ممكن أيضاً، إذ إن إدخاله فى ألحانها يكون تشويشاً محضاً لجمالها.

عرض المحاضر بعد ذلك بعض قطع من الألحان الكنسية، مثل لحن «فاى آى تاى» أى لحن «من له أذنان للسمع فليسمع ما يقوله الروح للكنائس» وعلق على كل لحن على حدة، من حيث سموه وعمق تأثيره، وختم أمثلته بلحن بسيط هو لحن «آمين» قائلا:

وما رأيكم فى لحن آمين يتلى هكذا....!



وقد أثنى المحاضر فى نهاية المحاضرة، على الأستاذ راغب مفتاح، باعتباره أول من بدأ هذه البحوث الواسعة فى الموسيقى القبطية فى الشرق، كما أشاد بالجهود الجبارة التى بذلها المعلم ميخائيل، معلم الموسيقى الشهير فى الكاتدرائية القبطية فى القاهرة، الذى رتل الألحان الكنسية، ساعات متوالية، لأشهر عديدة، حينما كان يوقعها الأستاذ إرنست نيولاند سميث فى مصر. وما ذكره المحاضر فى نهاية المحاضرة، أن أحد المساعدين فى هذا العمل طلب منه عدم توقيع لحن طويل ممتاز كثير التعقيد، خشية أن ينقل إلى أوروبا فلا يلحن تلحيناً حسناً وتقل قيمته، ولكن المعلم ميخائيل همس فى أذنه قائلا: «لا تخف يا أخى، فلا يحتمل أن يقدر أحد فى أوروبا أن يلحن هذا اللحن»! ■



الموسيقى القبطية

عادل كامل

ناقد موسيقى

فى قضية الموسيقى القبطية قضية كبيرة ومتشعبة، وتتمثل أمامى الموسيقى القبطية كأنها مصر التى تقع فى موقع استراتيجى بحكم الجغرفيا والتاريخ. فهى بحكم الجغرفيا جزء من أفريقيا بل هى عقل وقلب القارة الأفريقية، فى الوقت نفسه يحدها البحر الأحمر من الشرق والذى يربطها بالمنطقة العربية وآسيا، والبحر الأبيض من الشمال حيث يربطها بأوروبا، وتاريخياً هى ربط جذرى بين الحضارة المصرية الفرعونية القديمة ثم الحضارة القبطية، وبعدها الحضارة العربية.

وهكذا الموسيقى القبطية فهى الامتداد الفعلى للموسيقى الفرعونية القديمة، وهى المصب للموسيقى الدينية الإسلامية فى مصر، إذ تنتمى لأب مصرى قديم لكنها تحمل الوجدان العقيدى المسيحى الأرثوذكسى، وخرجت منها وجدانات الموسيقى العربية والموسيقى الإسلامية بعد ذلك. والمحلل لمقامات الموسيقى القبطية سيرى ذلك التشابه المهم مع ماقبلها (الموسيقى الشعبية المصرية، وهى الفولكلور الحى الذى يربطنا بالحياة الدنيوية للفراعنة)، ثم تشابه تلك المقامات مع مقامات الموسيقى العربية (الوافدة مع الاحتلال العثمانى)، ومقامات القرآن الكريم والابتهالات، الإسلامية وابتهالات الأعياد الإسلامية ومناسكها، مثل مقامات «البياتى» و«السيكاه» و«الجهاركاه» و«الهزام» و«النهاوند»، هذه المقامات هى قاسم مشترك فى كل الألوان الموسيقية التى ذكرناها، ومن أقدمها الموسيقى القبطية التى تربط ما قبلها بما بعدها.

والحديث عن تراث الموسيقى القبطية هو حديث عن تراث حى شكلا ومضموناً، فهى ليست فقط صوراً على حوائط المعابد القديمة وليست فقط دراسات وأبحاثاً اختلف حول نتائجها العلماء والباحثون، ولكنها على المستوى الواقعى مضمون قائم يمتلك كل عناصر الحياة الإبداعية والقيم اليومية المصاحبة لعادات وتقاليد الشعب القبطى فى مصر، بل وفى أى مكان يغترب فيه الأقباط فى العالم، ولا شك أن ألحان القداس القبطى موجودة بمواصفاتها الكاملة ويتم أداؤها وترتيلها بلغتها القبطية الآن فى كافة كنائس الاغتراب فى بلاد المهجر، وهذا دليل على أصالة موسيقى هذه الكنائس، وذلك التراث الذى لم تصبه عوامل التعرية ولم يتأثر بأهوال الاحتلال المختلفة سواء كان احتلالاً يهودياً أو يونانياً أو رومانياً أو عربياً!

فالألحان القبطية هى ذاتها الألحان الدينية الفرعونية القديمة، ولما جاءت البشاره المسيحية وعندما انتشرت العقيدة المسيحية عن طريق القديس مرقس الرسول جاءت تلك العقيدة فى نصوص فقط ولم تكن تصاحبها أية ألحان موسيقية، لذا قام المصريون معتنقو العقيدة الجديدة بأداء النصوص الجديدة بالألحان الدينية التى ورثوها عن آبائهم وأجدادهم المصريين القدماء، تلك الألحان المستمرة حتى الآن والتى يعود استمرارها

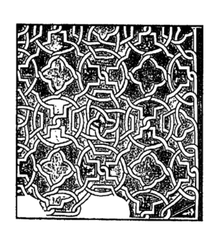
أولا إلى أصالة الشعب القبطي وانتمائه الإيماني العميق لمسيحيته رغم ما حدث له من أهوال كي يتمرد على هذه العقيدة، ومع ذلك فإن ألحان الكنيسة من الأسباب القوية التي ساعدت الشعب القبطي على مدى الألفي عام التي عاشها ويعيشها حتى الآن، أقول إن الألحان الكنيسة من الأسباب النفسية التي شجعته على تقوية انتمائه للكنيسة وتحمله للاضطهادات التي ألمت به منذ ارتباطه بالكنيسة القبطية والعقيدة المسيحية وحتى الآن ، وذلك لأسباب عديدة من أهمها التأثير النفسي للموسيقى خاصة موسيقى تلك الألحان التي يرتلها القبطي المسيحي طوال العام: الطقوس والشعائر والاحتفالات الدينية والصيامات التي تمثل أكثر من ٨٠ ٪ من زمن العام الواحد.

من هنا نرى مالهذا التراث من تأثير على الإنسان، خاصة البسيط الذي يعيش أغلب أيامه مرتبطًا بتلك الألحان التي يسمعها من القداس، ثم يرددها مع بيته وأهله ثم يعلمها لأولاده، ولا شك أن وسائل التكنولوجيا الحديثة قد ساعدت كثيراً على انتشار تلك الموسيقى والألحان التي تمثل هديراً نابعًا من النيل الأسمر الذي ينشرها بين أمواجه على مدى طول وعرض وعمق الحضارة من قارة أفريقيا، وبالمناسبة هناك قبيلة قديمة موجودة في كينيا اكتشف أن هذه القبيلة تتحدث اللغة القبطية ويحفظ أبناؤها عديداً من الألحان القبطية، وإن دل هذا فإنه يدل على مدى التأثير الذي تركته حضارة الشعب القبطي ـ بما في ذلك حضارة ألحان كنيستها على أبناء قارة أفريقيا!

ومجرد التفكير في قضية الموسيقى القبطية يدفعنا إلى التفكير مباشرة في كيفية الحفاظ عليها من عوامل التعرية التي ذكرناها من قبل، وهنا لابد وأن نتوقف أمام شخصية كان لها دورها الريادي والقيادي والحاسم في الحفاظ على هذا التراث من عديد الموجات التي تحاول الإطاحة بأصل وأصول هذا التراث إما عن جهل أو تجاهل التاريخ ، أو عن نعرات تمردية بدافع مايسمى بالتطور. وقضايا التطوير ينشأ التفكير فيها فقط عندما تتأكد أصولية وصحة التراث الذي بين أيدينا قبل التفكير قضايا التطوير، ويحضرني هنا تجربة بيلا بارتوك، وسلطان كوراي اللذين قاما بتسجيل التراث الفولكوري الغنائي المجري على مدى أكثر من عشرين عامًا من العمل المتواصل، ثم بعدها فتحا الأبواب أمام قضايا التطوير، المهم أنهما نجحا في تسجيل ذلك التراث بوسائل شديدة البدائية قبل أن تطرأ عليه أية شوائب يمكن أن تغير من ملامحه الأساسية، وبعدها قاموا بإعادة صياغته للأطفال، واهتمت الدولة المجرية بأكملها بإنشاء هيئات ومؤسسات ومعاهد ومراكز للبحث العلمي للحفاظ على هذا التراث الموجود الآن في موسوعات وكتب وتسجيلات تمثل حضارة لها قيمتها الفنية والثقافية.

كل تلك الجهود قامت بمثلها تلك الشخصية القبطية في مصر من أجل

بين التراث والمعاصرة



الحفاظ على هذا التراث، هى شخصية مفتاح (٩٥ عاما) - أعطاه الله الصحة والعافية - ذلك الرجل الذى بذل عمره كله راهبًا متفرغًا لجمع هذا التراث والدفاع عنه، ذلك الدفاع المستميت الذى يمثل دفاعًا عن حضارة تهم مصر بأكملها، مصر التاريخ والأصالة، دفاعًا عن حضارة تهم الكنيسة التى أوجدت فيه العقيدة القوية التى دعمت دفاعاته الدائمة لأكثرمن سبعين عاماً، ونحن لسنا فى مجال تقديم قصة حياة هذا الرجل العظيم فى هذه العجالة، لكننا فقط نشير إلى نضاله الدائم من أجل الحفاظ على هذا التراث واستخدام الخبراء العالميين لتدوينه وإلقاء المحاضرات حوله فى مصر، ثم وقوفه دائما أمام الأخطاء التى تقع فى حقه حتى على أيدى المتخصصين! إن الفنان العلامة راغب مفتاح هو الحائط المنيع وهو سور الصين العظيم للحفاظ على هذا التراث الذى أمكنه جمعه على مئات الأشرطة، حتى يكون نبراسًا ومنارة أمام كافة الأجيال وأمام المؤرخين والعلماء والمبدعين، ينهلوا منه كيفما يشاءون، يرتلونه ويرتونه بشرط أساسى هو عدم المساس بأصوله اللحنية والموسيقية.

ولاشك أن القيم الفنية الموجودة فى الموسيقى القبطية ليست فقط فى استمراريتها للموسيقى الدينية الفرعونية القديمة وليس فقط باستمراريتها فى الموسيقى العربية أو الموسيقى الإسلامية لكن هناك العديد من القيم المهمة التى تنبع من الموسيقى القبطية لاتقل أهمية عن مثيلتها التاريخية والجغرافية، قيم فنية تكمن فيها وتشع منها، قيم هى الدليل الحى على الحياة الكاملة والمنتشرة فى ألحانها المختلفة سواء الألحان المتفائلة (ويسمونها الألحان الفرايحى أى التى تنثر السعادة وتنشرها) والألحان المتشائمة الحزينة والتى تسيطر على الكثير منها، والتى تتحدث عن الحزن الأسطورى والواضح فى تلك الموسيقى والذى يشير إلى حزن شديد له تأثيره العميق أثناء ترتيلها.

لكن الناقد والمحلل المتخصص يستطيع أيضًا أن يضع أيدينا على إمكانات متعددة منه، إمكانات موسيقية تشكل القيمة الفنية والاعتبارية لتلك الموسيقى، بل وتشكل قيمتها بالمقارنه بالموسيقات التى نشأت معها ولم تستمر حتى الآن بل فقدت استمراريتها، ولذا فإن الاستمرارية التى تصاحب الموسيقى القبطية هى نقطة فى صالحها لأنها لم تتأثر بشتى أنواع الموسيقى التى وفدت من خارجها، لم تتأثر بالموسيقى اليهودية أو الأوربية (اليونانية والبيزنطية والرومانية) ولم تتأثر حتى الآن بالمؤثرات الأوروبية المعاصرة التى ميزت ملامح عديدة من الموسيقات الموجودة فى المنطقة.

والأشياء المميزة فى الموسيقى القبطية تعوز أبحاثاً متعددة، لكننا نشير هنا فقط إلى بعض تلك الملامح التى تميز تلك الموسيقى، فبالإضافة إلى المقامات المتنوعة نجد تلك الإيقاعات المختلفة والتى وجدناها بعد ذلك فى الموسيقى الأوروبية مثل الإيقاع الثنائى والإيقاع الثلاثى، إيقاع $\frac{2}{4}$، $\frac{4}{4}$، ثم الإيقاع الثلاثى $\frac{3}{4}$ ، ثم الإيقاعات غير منتظمة، مثل إيقاع $\frac{5}{4}$ ، نجد تلك الإيقاعات فى الألحان المختلفة مثل ألحان: ابورو لحن «أللى القربانه»، وألحان كثيرة ومتنوعة.

هذا من حيث الإيقاع؟ أما من حيث القيمة أو الجملة اللحنية، فإن هناك جملا موسيقية مكتملة التركيب، وكان أحد مؤلفى عصر النهضة الموسيقية (ابتداء من باخ وموتسارت حتى بيتهوفن) قد قام بتأليف تلك الجمل الموسيقية! هناك جمل موسيقية مكونة من ثمانى مازورات، (تلك الجمل نجدها شائعة فى أعمال موتسارت) من هذه الجمل اللحنية لحن : أريبا ميقلى، أى لحن الصلبوت أو صلب المسيح أو لحن الدفن.

ولا شك أن تحليلنا لهذا اللحن يتطابق تمامًا فى النتيجة الفنية مع تحليلنا للحن الأول مثلا للسيمفونية الأربعين للمؤلف موتسارت، فهذا اللحن يقع أيضًا - ومثله ألحان كثيرة - يقع فى ثمانى مازورات، إذن هذا النظام الموسيقى الذى يتصور البعض أنه إنجاز أوربى وقد حدث فى أوروبا فى القرن الثامن عشر، هذا الإنجاز حققه الأقباط بالفعل فى القرون الأولى!

والمحلل لمقامات الموسيقى القبطية سيكتشف للوهلة الأولى وجود مساحة او مسافة «ثلاث أرباع الصوت»، فإن الموسيقى الأوروبية والكثير من الموسيقى الشرقية والقديمة فى العالم يسيطر عليها نوعان فقط من المساحات أو المسافات الموسيقية، إما بعد موسيقى كامل والذى نطلق عليه كلمة تون TONE أو مسافة نصف البعد أو نصف التون SEMI TONE ، أما تلك المسافة المختلفة فهى بعد صوتى يقع مابين الدرجة الصوتية الكاملة والنصف درجة وهى ما تسميها بمسافة ثلاثة أرباع التون THREE QUARTER "OF" TONE ، نجد تلك المسافة الموسيقية كعلامة مميزة للموسيقى المصرية الشعبية القديمة، والموسيقى الهندية الدينية والشعبية، والموسيقى التركية العثمانية (والتى يطلق عليها الموسيقى العربية) ثم موسيقى

ألحان القرآن الكريم والموسيقى الاحتفالية الإسلامية.

نجد أيضًا في الألحان القبطية تلك المنمنمات الأرابيسكية الموجودة في أغلب ألحانها، فكل لحن على حدة، وأثناء أدائه وإذا استمعنا إليه من أحد المرتلين الجيدين سنجد فيه تلك الزخارف الرائعة والتي تحيط بمثل ذلك اللحن، والتي يسميها المتخصصون «العُرب» بضم حرف العين وفتح الراء ـ تلك العرب هي من الخصائص الرئيسية التي شاهدناها واستمعنا إليها بعد ذلك في الموسيقات الشرقية المختلفة، ولا شك أن مثل تلك العُرب من المميزات التي تؤكد خصوصية ملامح الموسيقى القبطية.

ومع كافة الملامح أو الميزات التي أشرنا إليها فهناك مزية مهمة يمكن أن تضيف بعداً جديداً لتلك الموسيقى ألا وهي إمكانية التعامل مع ألحانها بروح الحضارة الموسيقية الأوروبية التي عن طريقها قدمت أوروبا للعالم ما يسمى بالبناء الموسيقى المتكامل، والذي يقصد به عمل بنائية معمارية فوق اللحن الأساسي الذي يمثل أساس البناء معماريا تقوم فوقه تلك البنائية التي تعتمد على العلوم الموسيقية في البناء مثل الصياغة الأفقية والمسماة بالصياغة البوليفونية POLYPH0NIC والصياغة الرأسية والتي تسمى الصياغة الهارمونية HARMONIC وكلا الأسلوبين تم استخدامهما في عمل مؤلفات موسيقية مستلهمة ومستوحاة من الألحان القبطية التي يمكن التعامل معها بكافة إمكانيات البناء الموسيقى الأوروبي، تلك الإمكانات التي أصبحت «عالمية» بحكم انتشارها وشيوعها في شتى أنحاء العالم المتحضر والذي تبدد فيه ما يسمى بالمؤلفات الموسيقية المبنية على قوالب استقرت في عالم الحضارة الموسيقية في القرون الخمسة الأخيرة، مثل المؤلفات:

السيمفونية والكونشرتو، الأوراتوريو الديني، والأوبرا الدينية، وأعمال الآلات الموسيقية المنفردة مثل مؤلفات السوناتا والثنائيات والثلاثيات، وأعمال موسيقى الحجرة وغيرها.

يجرنا هذا إلى كيفية الاستفادة من تراث الألحان والموسيقى الذي تزخر به الكنيسة القبطية الأرثوذكسية المصرية.

وقبل التعرض للاستفادة من ألحان وتراتيل الكنيسة، هناك ملاحظة واجبة الذكر حول الآلات الموسيقية وقيمة أو حتمية استخدامها في الأداء الترتيلي، ولا ننكر أن قضية الآلات الموسيقية بالكنيسة شغلت ولم تزل تشغل الكثيرين من المهتمين بهذه الألحان والموسيقى وأدّعي أنني واحد من هؤلاء، ولا شك إن ارتباطي في الطفولة والصبا بمدارس الأحد (مدارس التربية الكنسية) وانتمائي إلى عائلة متدينة قد ساهما في اقترابي من قضية الموسيقى القبطية! ولا ننسى تلك الآلات التي كانت تشدنا أصلا في الدخول إلى صلاة القداس الإلهي الكبير خاصة ومنها الدف (الناقوس) والمثلث (الترياتنو)، ورغم وجود آيات متعددة في الكتاب المقدس (العهد القديم) حول الآلات الموسيقية (سبحوه بالمزمار والناقوس)، رغم وجود هذه الآيات إلا أن الآراء العلمية قد اختلفت حول وجود الآلات، ويقول لنا أستاذنا راغب مفتاح: إن الموسيقى القبطية هي موسيقى «صوتية»، أي موسيقى تؤدى بدون آلات، مثلها مثل التراتيل «الاكابيللا» وهي التراتيل التي ظهرت في العصور الوسطى بالكنيسة الكاثوليكية الأوروبية. وتؤدى بدون آلات موسيقية، واسم هذه النوعية من الترتيل تنبئ عن نوعها لأن كلمة «اكابيلا» أي «الخاصة بالكنيسة الصغيرة».

من هنا أتصور وجهة أستاذنا في أن تراتيل الكنيسة وألحانها لابد وأن تؤدى

مناخ روحاني وقور، بعيداً عن الضجيج الآلي، وله أسباب كثيرة في هذه القضية.

أقول إن التسجيلات الرائعة والتراث العظيم الذي جمعه هذا الأستاذ الكبير يملي علينا التفكير ـ علميا ـ في قضية الآلات ودورها من عدمه داخل الكنيسة، ولابد وأن نذكر أيضًا أن هناك أسباباً واثباتات كثيرة تؤيد وجهة نظر مفتاح في انتفاء قيمة الآلات الموسيقية، ولكن البحث التاريخي والعلمي يمكننا من التعمق في الحصول على الأسانيد الثابتة والتي ستفيد تنوير هذه النقطة التي تواجه بعضًا من الغموض بعيداً عن الاجتهاد الشخصي.

يبقى لنا أن نضع أيدينا فوق أهمية هذا التراث وكيف يمكن أن تتحول هذه الاهتمامات من أحلام إلى واقع نستفيد به، فمما لاشك فيه أن تراثاً عظيماً مثل هذا التراث يظل وسيظل هرمًا كبيرا لا يقل عن أي أثر من آثار مصر الفرعونية بل هو ابن لها. أتصور أن هناك بعض الوسائل التي يمكننا أن نرى بها هذا التراث من وجهة نظر أخرى مرتبطة بالعلم والتحليل والبحث التاريخي والبحث العلمي، ومرتبطة أيضاً بتكنولوجيا العصر هذه الوسائل أو تلك، أوجزها فيما يلي:

* تشجيع المؤلفين الموسيقيين COMPOSERS على الاستلهام من هذا التراث في أعمال موسيقية ترتبط قوالبها بقوالب التأليف الموسيقى العالمي، مثل الأعمال الكورالية الكبيرة والسيمفونية. ودور المؤلف الموسيقى هنا هو ـ بعد استيعابه لهذا التراث ـ المنقب الفعلي والمعماري الحقيقي في عمل بنائيات شاهقة تحمل رائحة وعبق وعمق وروح الموسيقى القبطية. وأتصور أن الفنان المصري هو القادر على ذلك، ولا أنكر أن أي فنان عالمي يمكنه عمل بنائيات على الموسيقى القبطية وقد حدث ذلك من قبل

عندما قام المؤلف الموسيقى الإنجليزى «نيولاند سميث»، والذى استقدمه راغب مفتاح فى نهاية الثلاثينيات على نفقته الشخصية كى يقوم بأول محاولة لتدوين الموسيقى القبطية لا أنكر قام بتأليف موسيقى كلاسيكى يعتمد على أحد الألحان القبطية، لكننى أتصور أن الفنان المصرى والقبطى قادر على نقل إحساسه الجارف الممتلىء بروح هذا التراث عن أى فنان آخر، لماذا؟

.. لأن إحساس الفنان الأوروبى إحساس قاصر على روح الموسيقى الأوروبية التى تختلف جذرياً عن الموسيقى الشرقية سواء موسيقى الشرق البعيد أو شرقنا الأوسط. ولا جدال فى أن خوالص الموسيقى الشرقية والتى تمتلىء بالزخارف ومسافات ثلاثة أرباع التون تمثل اختلافاً شديداً.

* المستمع للقداس القبطى سيكتشف وجود ثلاثة أنواع من التراتيل: النوع الأول: هو الترتيل الفردى (الصولو)، والترتيل الثنائى (صوتان معًا نراهما فى ترديد اللحن بالمشاركة بين الكاهن ومساعده والمسمى بالمعلم، أو العريف إذا كان كفيفًا). ثم الترتيل الجماعى الذى يؤديه الخورس المكون من مجموعة الشمامسة (الخورس) أومجموع الخورس المكون من الشعب الذى يشارك مشاركة أساسية فى أداء القداس. إن هذا الشكل يمثل عملا دراميا تشارك فيه ثلاثة أعمدة.. هى الكاهن والخورس الشماس والخورس الشعبى، لذا فإنه يمكن للموسيقى الدارس لعلوم التأليف الموسيقى أن يكتب أعمالا دينية قبطية يستخدم فيها هذه الإمكانيات الموجودة بالفعل، أعمال تماثل مؤلفات الكانتاتا والاوراتوريو والريكويم العالمية.

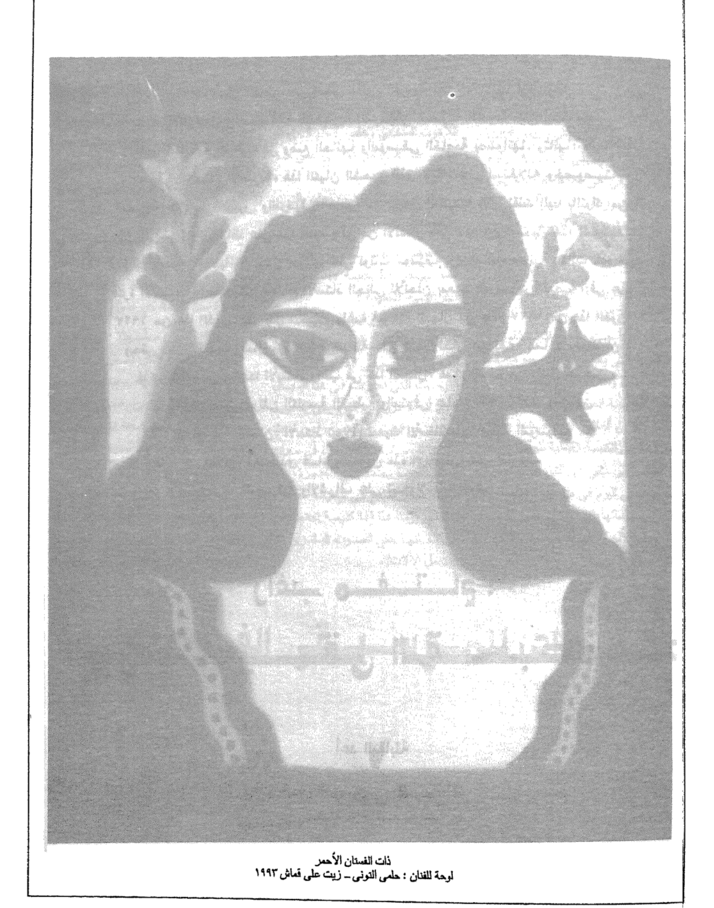
* والحديث عن الترتيل الجماعى يدفعنا إلى الاهتمام بما يسمى بالخورس النسائى WOMEN'S CHOIR داخل الكنيسة، ولا أعتقد أن هناك نصوصًا فى الكتاب المقدس تمنع وجود الخورس النسائى بدليل أن المرأة فى الكنيسة تشارك مشاركة فعلية فى الترتيل، يضاف إلى ذلك جمال وروعة طبيعة الصوت الأنثوى ملائكية على خريطة اللحن الأصلى من الألحان الكنيسية. ويمكن استغلال طبيعة الأصوات النسائية والتى يتم تقسيمها فى العالم إلى ثلاث طبقات صوتية هى: الطبقة الحادة So-prano، والطبقة المتوسطة Mezzo So-prano والطبقة الغليظة Alto. فباستغلال هذه الطبقات الثلاث يمكن أن نعتمد على الخورس النسائى وبمعالجة موسيقية أى باعادة كتابة الألحان فى أسلوب عالمىٍ يمكننا من الاستمتاع بأجمل وأحلى الأصوات النسائية بالكنيسة.

*لا شك أن تعليم الألحان القبطية وانتشار فرق الخورس بالكنائس المختلفة يمثل ظاهرة إيجابية للحفاظ على التراث الموسيقى القبطى، لأن مثل هذه الفرق ستقوم بحفظ هذا التراث وتسليمه إلى الأجيال التالية، وهذه الطريقة تسمى بأسلوب التواتر أى انتقال التراث عن طريق الشفاهة أو التحفيظ، وهى الطريقة التى بواسطتها انتقل إلينا التراث منذ آلاف السنين. ولاشك أن تسجيل التراث بالنوتة الموسيقية يعد وثيقة تاريخية فى الحفاظ على التراث، لكنها لن تكون الوحيدة فى انتقاله من جيل إلى جيل، لأن طبيعة الموسيقى القبطية تختلف عن طبع الأعمال المدونة فى العالم كله!

طبيعة موسيقانا القبطية هى ذاتها طبيعة الموسيقى الشعبية فى أى مكان له تراث فولكلورى قديم، والتدوين بالنوتة الموسيقية هو تسجيل فقط للقياسات الزمنية أو مساحات الأصوات، لكن مثل هذه الموسيقى لها أسلوبها فى الأداء بما فى ذلك التفاصيل الصغيرة والدقيقة التى لا يمكن تدوينها لتغيرها من أداء شخص إلى أداء شخص آخر، وهذه قضية تنطبق مثلا على الغناء الشرقى، فلا يمكن مثلا أن تدون إحدى أغنيات أم كلثوم وعن طريق النوتة المدونة تتمكن مطربة أخرى لم تسمع أغنية أم كلثوم أن تعتمد فقط على النوتة، مسألة شديدة التعقيد والحساسية!

* ثم أخيراً.. فإن انتشار الألحان القبطية يساعده اشتراك فرق الخورس القبطية فى المسابقات والمهرجانات العالمية مثل المهرجان الشهير فى ألمانيا MUSICA SACRA INTER National ففى مثل هذا المهرجان يشاهد العالم كله وعلى الهواء من خلال القنوات الفضائية والأقمار الصناعية الفرق الدينية المختلفة.

وأتصور أن الموسيقى القبطية ذات الشخصية والملامح المتميزة تستطيع أن تجد لها مكانًا على خريطة مثل هذا المهرجان، وبالتالى يعرف العالم واحدة من دعائم الحضارة القبطية وهى إحدى الحضارات المهمة فى حياة مصر عبر الزمن الأسطورى منذ آلاف السنين وحتى الآن، وفى المستقبل.. ■



ذات الفستان الأحمر
لوحة للفنان : حلمى التونى ـ زيت على قماش ١٩٩٣

مقدمة المقابلة مع

راغب مفتاح

الموسيقى القبطية هى إحدى الفنون القومية المصرية لأنها أولا: تعبر عن التواصل والاستمرارية الحضارية للموسيقى المصرية القديمة التى استفادت منها الكنيسة القبطية فى وضع ألحانها والموسيقى الخاصة بصلواتها. وثانياً: لأنها موسيقى الكنيسة المصرية، هذا الكيان الشعبى الذى حافظ على استقلاله وخصوصيته المصرية على مر العصور. والموسيقى القبطية من الفنون التقليدية التى نقلت إلينا بالتواتر من جيل إلى جيل، وحفاظا على هذه الموسيقى من الاندثار كان لابد من تسجيل هذه الموسيقى تسجيلا علميا ومنهجيا من خلال تدوينها على نوتات موسيقية وتسجيلات صوتية. كانت هذه هى فكرة الأستاذ راغب حبشى مفتاح الأستاذ الحالى للألحان بمعهد الدراسات القبطية، فى عام ١٩٢٧ من هذا القرن. لقد بذل الأستاذ راغب فى هذا المجال من عام ١٩٢٧ من هذا القرن وحتى الآن - الجهد والمال من أجل المحافظة على هذه الألحان العريقة، كما لا يفوتنا أن نذكر شخصين ساعدا الأستاذ راغب فى هذا المجال، هما: المعلم ميخائيل جرجس البتانونى كبير مرتلى الكنيسة القبطية والمتوفى عام ١٩٥٧، والذى دوّن من خلاله هذه الألحان. الأستاذ نيولاند سميث الأستاذ بالأكاديمية الموسيقية بلندن، وهو الذى قام بتدوين هذه الألحان على النوتات الموسيقية والإشراف على تسجيلاتها الصوتية.

راغب مفتاح:

الموسيقى القبطية

أعد المقابلة

فهمى فؤاد

الآن فالكنيسة القبطية تستعين بالمكفوفين كمرتلين.

● نرجو أن تشرح لنا ماهى الأسباب التى دفعتك إلى تسجيل هذا التراث القبطى على نوتات موسيقية وتسجيلات صوتية؟ وكيف تمت هذه التجربة؟

* الألحان القبطية آلت إلينا بالتواتر من جيل إلى جيل، فى القديم كانت «الحالة» الاجتماعية تسمح بهذا التواتر إذ إن جميع المناسبات الاجتماعية كانت تقال فيها الألحان القبطية الأصيلة. أما الآن فالحالة الاجتماعية تغيرت تماماً لوجود أدوات حديثة (مثل التليفزيون، والراديو، والمسرح، والسينما). فأصبحت إمكانية التواتر وتعليم الألحان ضعيفة من جيل إلى جيل، وأصبح هناك ضرورة حتمية للحفاظ على هذا الفن العريق من خلال تسجيلات صوتية ومستندية (نوتات موسيقية) تحفظها من الاندثار للأجيال القادمة بطريقة علمية ومنهجية. ففى عام ١٩٢٧ سافرت إلى إنجلترا وبعد بحث دقيق توصلت إلى الأستاذ إرنست نيولاند سمث (الأستاذ بالأكاديمية الموسيقية الملكية بلندن، وهو مؤلف موسيقى واسمه مدون فى جميع الموسوعات) واتفقنا على ذلك بعقد ينص على أن يكون سفره وحضوره إلى مصر وبالعكس وأقامته وإعاشته وأتعابه على نفقتى الخاصة على أن يمضى سبعة أشهر من كل سنة من أول أكتوبر إلى نهاية أبريل فى مصر لتدوين الموسيقى القبطية على نوتات موسيقية، واستمر هذا العمل من عام ١٩٢٨ إلى عام ١٩٣٦.

وقد جمعت كل المرتلين المشهورين من جميع أنحاء البلاد، وبعد عدة لقاءات عملية مع كل واحد منهم وقع الاختيار على المرتل (المعلم) ميخائيل جرجس البتانونى (وهو رئيس مرتلى الكاتدرائية المرقسية الكبرى فى كلوت بك فى هذا الوقت) ليكون هو المصدر الأساسى لتسجيل هذه الألحان، وذلك لجمال صوت ودقة أدائه مما مكن الأستاذ سمث من التدوين بطريقة دقيقة.

وكان من المتبع أن يملى المعلم ميخائيل على الأستاذ نيولاند سمث مقطعًا من اللحن فيدونه ويعيد قراءته على المعلم ميخائيل، وهكذا أمكننا تسجيل أول عمل وهو مردات «القداس الباسيلى» (أحد القداسات الثلاثة الشهيرة للكنيسة القبطية) الذى قام بإعادة تدوينه ثلاث مرات حتى تمكن من أن يسجل هذا القداس بكل دقة وكمال.

وبهذه الطريقة أتم الأستاذ نيولاند سمث ستة عشر مجلدا فى المدة المذكورة تشمل كل طقوس الكنيسة القبطية.

وفى عام ١٩٤٠ كونت خورسا (فرقة مرتلين) من طلبة الإكليريكية (الإكليريكية هى المعهد العلمى المنوط به تخريج رجال الدين) من موهوبى الصوت، وخورسين: أحدهما لطلبة الجامعة، والثانى للطالبات.

وفى عام ١٩٤٥ أقمت مركزا لتعليم الألحان للمعلمين والشمامسة فى وسط القاهرة، وأسند التدريس فيه إلى المعلم ميخائيل.

ثم دعوت الموسيقية المجرية مارجريت توت، إحدى تلميذات الفنان الكبير بيلا بارتوك (الذى يطلق عليه بيتهوفن القرن العشرين) لوضع «الحلى» الموسيقية للألحان التى سجلها أرنست نيولاند سمث.

● من حديث حضرتك... تبين لى أن المعلم ميخائيل جرجس البتانونى، كبير مرتلى الكنيسة المرقسية، كان له دور كبير فى تسجيل هذه الألحان بطريقة دقيقة.. فهل يمكن أن تحدثنا عن هذا الرجل؟

*لقد عاش هذا الأستاذ العظيم الضرير قريباً منى لمدة ثلاثين عاماً، ويهمنى جداً أن أسجل للتاريخ أنه تمكن بعبقريته الفنية الخارقة أن يؤدى للموسيقى القبطية خدمة تجل عن الوصف. لأنه من بين أفراد جيله يعتبر أكثرهم استيعابه للألحان القبطية على اختلافها، وقد كان هو الواسطة فى تسليم الألحان إلينا.

فعندما جاء إلى مصر نيولاند سمث جمعت له كل المرتلين المشهورين ليختار أفضلهم ليدون منهم، وكاد نيولاند سمث يعتذر لى لأنه وجد أغلب المرتلين يؤدون الألحان بطريقة غير واضحة وأن أصواتهم بها الكثير من النشاز. إلى أن قدمت له المعلم ميخائيل جرجس البتانونى فقال لى سمث: إن هذا الرجل هو أفضلهم جميعًا وإن له صوتًا جميلا ويمكننى أن أدون منه بكل دقة ووضوح.

● هل الموسيقى القبطية يناسبها التسجيل على الآلات الموسيقية؟

*الواقع إن موسيقانا القبطية صوتية بحتة وليست آلية، والكنيسة القبطية تميل إلى أداء ألحانها بالصوت البشرى.

هل تعلم حضرتك أن الحنجرة البشرية هى أعظم آلة موسيقية! وهذا رأى كافة علماء الموسيقى.

● نعلم أن لحضرتك مجهودات كبيرة فى نشر هذا التراث القبطى العريق عالمياً...

* نعم ففى عام ١٩٣١ سافرت إلى إنجلترا مع الأستاذ إرنست نيولاند سمث وألقيت ثلاث محاضرات فى أكسفورد وكمبردج ولندن، واشترك معى فيها سمث وكان لهذه المحاضرات دوى كبير انعكس صداه على الجرائد الكبرى مثل oxford, magazines Times, Daily Telegraph post

وفى سنة ١٩٣٢ دعت الحكومة المصرية إلى عقد مؤتمر موسيقى دولى لدراسة الموسيقى الشرقية وتحسينها ، وكنت عضوًا فى هذا المؤتمر، فكان من بين موضوعات الدراسة موضوع الموسيقى القبطية وقد جاءت إلى هذا المؤتمر فرق موسيقية مختلفة تمثلت فيها أنواع الألحان والأغانى المصرية الشعبية.

كان هذا المؤتمر يضم ثلاثين عالماً فى الموسيقى من جامعات أوروبا.

وقد أسمعت هذا الوفد قداسا قبطيا فى كنيسة المعلقة ، ثم عقدت لهم عدة جلسات فى بيتى بالهرم لدراسة الموسيقى القبطية، وبعد ذلك قرر المؤتمر تسجيل بعض الألحان وبعض فقرات من القداس على أسطونات تصدرها شركة جرامافون.

وفى عام ١٩٨٩ دعتنى إذاعة برلين لزيارة ألمانيا وتسجيل بعض قطع من الألحان القبطية.

وفى عام ١٩٩٢ أهديت كل إنتاجى إلي مكتبة الكونجرس بواشنطن وذلك لحفظها على مدى الأجيال بالوسائل التكنولوجية الحديثة.

● ما هى التوصيات التى توصى بها لنشر هذا التراث والاستفادة منه..؟

*الموسيقى القبطية واحدة من الفنون القومية المصرية الأصيلة، وهى موسيقى شعبية وجذورها مصرية عريقة، لذا فإن واجب المصريين جميعاً الحفاظ على هذا التراث القيم.

لذلك أوصى بأن يكون لهذا الفن كرسى فى الجامعة لتقنين هذا الفن الجميل، ووضعه فى أسس علمية ومنهجية، ونشره والاستفادة منه الاستفادة القصوى. ■

قف لم تمت أيها الخالد فروحك الكبيرة وقوتك الجبة ستظلان كائنتين معنا إلى ما شاء الله.

يا ابن الفراعنة أنت كنهر النيل فى فيضانه حينما كانت تغمرمياهه الوادى بأسره، لقد عمت تعاليمك البلاد من أقصاها إلى أقصاها، وأنت فيها كلها أثر تالد كالأهرام التى تطل على العصور كلها ولاتتزعزع...

وألحانك يردد الوادى صداها منذ آلاف السنين. قد حفظتها لنا فى جيل كله تغيير وتبديل. يا من فيك شبه كبير من أبى الهول، هأنت رابض بيننا وستظل المعلم الأول.

لقد انطلقت أيها القلب الكبير من هذا الحيز الضيق إلى عالم الكون بأسره لتكون من المر ين لنغمات قدس الأقداس التى يذ رق النغم الواحد منها كل ما على الأرض من ألحان مهما كانت روحانيتها - لتنعم ولتنعم، فالقديسون يرددون فى وجهك: يارب عوض من له تعب فى ملكوت السموات.

أنت الآن تتحدث مع ديديموس حديث الزمالة وينصت أثناسيوس إلى حديثكما، يامن استنارت بكما الكنيسة.

لقد ولد هذا العالم الفذ والفنان العبقرى لوالد مقتدر محب للألحان (كان يجيد منها الكثير واستلم[1] بعضها من العلامة الراهب بطرس مفتاخ الذى تنيح سنة ١٨٧٥م، وكان يجيد الألحان كلها)، نشأ فى بيئة طيبة، وكان فى صباه يبصر قليلا، وأدرك والده ما فيه من مواهب فنية غزيرة فسلمه إلى الكنيسة ليتعلم الألحان ولم يبخل عليه فى سبيل ذلك

المعلم
ميخائيل جرجس
البتانونى

بمال، وسرعان ما احتضنه الأنبا كيرلس الخامس الذى كان أيضا يجيد الألحان، وأولاه كل عناية وأشرف على تعليمه بنفسه، وكان بعض كبار المرتلين يبخلون ببعض ألحانهم الكبيرة، فكان الأنبا كيرلس يخفى المعلم ميخائيل تحت «الكنبة»، ويطلب منهم أن يسمعوه تلك الألحان ويرددها مراراً، وهو بقوة ذاكرته العجيبة وغريزته الفنية كان يحفظها بسرعة.

وأستاذاه المرتلان مرقس وأرمانيوس هما من تلامذة المعلم تكلا (القس تكلا فيما بعد) معلم «كُتّاب» البطريركية قبل إنشاء مدرسة الأقباط الكبرى. يتعلم فيه أولاد الكبراء، رأى الأنبا كيرلس الرابع - أبو الإصلاح - أن حالة الألحان فى وقته قد تداعت، وكان المعلم تكلا فنانا من طراز ممتاز، جداء فكلفه الأنبا كيرلس الرابع بتدعيم حالة الألحان كلها وأضاف إليها بعضا من ألحان الروم الجميلة، واختار سبعة من كبار الموهوبين وركز تعليمه فيهم حتى صاروا أئمة فى الفن



بقلم:
راغب مفتاح

الكنسى، منهم المذكوران مرقس وأرمانيوس معلما المعلم ميخائيل.

تيسرت للمعلم ميخائيل كل الظروف المواتية من مناهل العلم والفن الكنسى، كما اجتمعت فيه كل المواهب الموسيقية - لم تكن فقط أذنه موسيقية حساسة بل وكان توقيعه موسيقياً مضبوطاً أى يؤدى صوته النغمة واضحا صحيحا دقيقاً بغير نشاز، وكان أيضاً صوته جميلا موهوبا نوعه، (بريتون) أى النوع الذى يوافق الموسيقى الكنسية، وكان أيضًا مؤلفاً موسيقيًا موهوباً يمكنه أن يؤلف ألحاناً ونغمات فى يسر وسهولة.

أية واحدة من هذه المواهب كانت كافية لأن تجعل منه فنانا كبيرًا، والحق كان بينكم فنان عبقرى عالمى لم تعرفوه ولم توفوه حقه كما لم يعرف العالم من قبل عظمة الكثيرين من كبار الفنانين فى وقتهم.

وما إن بلغ التاسعة عشرة من عمره حتى كان قد استوعب الألحان وملك زمامها، وظل قابضاً على زعامتها إلى النفس الأخير من حياته الطويلة، وهكذا ارتقى إلى منصب كبير المرتلين فى الكاتدرائية المرقسية فى تلك السن المبكرة، وإلى منصب الأستاذ الأول للألحان فى المدرسة الإكليريكية. ولم يقعده هذا عن الاستزادة من الفن، فلم يتوان عند سنوح الفرص عن التحصيل والتثبيت مع كبار مرتلى القاهرة خصوصًا بعد انتقال مرقس وأرمانيوس، وكذا واصل البحث عن ألحان غير موجودة بالقاهرة فاستحضر لحناً جميلا من المنيا (ابنثيك أفول).

وأذكر منذ خمس سنوات أن كنا بالإسكندرية وسمع المعلم ميخائيل من أحد مرتلى الرعيل الأول مرداً صغيرًا لم يكن قد استلمه منه، فقال على الفور بشغف: ما هذا؟ أريد أن أسمعه مرة أخرى، واستوعبه بسهولة.

ابتدأ عملى معه فى شتاء ١٩٢٨ حيث كنت قد أحضرت الفنان العالمى الأستاذ نيولاند سمث لتدوين ألحان الكنيسة القبطية بالنوتة الصوتية، وكان المغرضون فى ذلك الوقت يشيعون عن المعلم ميخائيل أنه يغير فى الألحان فخشيت إحضاره، واستدعيت الكثير من المرتلين من مصر ومن أنحاء البلاد، استمع إليهم نيولاند سمث فترة وبعدها قال: أرجو أن تعفينى من هذا الاتفاق وتلغى الشروط المعقودة بيننا، لأنه لا يمكننى أن أؤدى هذا العمل بدقة إذ إن أصواتهم غير واضحة وفيها الكثير من النشاز. فأحضرت المعلم ميخائيل الذى أنقذ الموقف فى الحال. ومازلت أتذكر تلك اللحظة الحاسمة فى تاريخ ألحان الكنيسة كما لو كانت ماثلة أمامى الآن - كنا على ظهر ذهبية جميلة بقصر الدوبارة، يجرى نهر النيل من تحتنا فى هدوء تحوطه البساتين النضرة من كل ناحية. حضر المعلم ميخائيل فمثل فنان عظيم أمام فنان عظيم. طلبت إليه أن يسمع نيولاند سمث لحناً يشعر أنه عريق جداً فى طابع الكنيسة.. فأدى ذلك النغم الجميل لسبت الفرح «من له أذنان للسمع فليسمع ما يقوله الروح للكنائس» وفى الحال قال الأستاذ نيولاند سمث قد فهمت بوضوح ما يقول، ويمكننى أن أؤدى هذا الواجب بدقة. وابتدأ العمل صباحاً ومساء لمدة تسع سنوات فى ركن هادئ ولكنه كان كخلية النحل.

أدرك المعلم ميخائيل فى عمق أهمية هذا العمل بالنسبة للتراث الفنى كله فانكب عليه بكل حواسه ووجدانه وكان يفضله على أى عمل آخر من واجباته ومسئولياته الكثيرة، حتى إنه فى شتاء ١٩٣٠ استلزم الأمر عمل ترميم للذهبية التى كنا مقيمين بها فاضطررنا أن نجمع معداتنا ونقوم فى الحال إلى العزبة حيث كان المرحوم والدى قد بنى «فيلا» جديدة فأقمنا فيها وظللنا نعمل فى عزلة تامة مدة ثلاثة أشهر ترك المعلم ميخائيل فيها بيته وواجباته فى الكنيسة والمدرسة الإكليريكية والجمعيات، وكان شديد الهمة لدرجة أن الأستاذ نيولاند سمث شعر أن المعلم يضغط عليه فى العمل، فاحتج قائلا: إن الفنان يجب أن يترك ليعمل بلا ضغط، فهذا الضغط لا يهيئ له الجو الفنى الملائم لعمله. ولا أنسى كيف كان المعلم ميخائيل عند انتهاء موسم العمل قبيل كل صيف يرجو بإلحاح الأستاذ نيولاند سمث وهو على وشك السفر إلى الخارج أن يدون لحناً آخر علاوة على ما قد دونه؛ وكان نيولاند سيمث يقول: أنا فى حالة إعداد نفسى للسفر.. والمعلم يلح فى براءة وشغف الأطفال، ولن أنسى أيضًا للمرحوم والدى كيف أنه ترك لنا «الفيلا» الجديدة وأقام فى القديمة ليتركنا فى هدوء خوفاً من أن يتعطل عملنا لكثرة زائريه وأشغاله.

ومن الطريف مرة قال لى نيولاند سمث: سنذهب اليوم بعد العمل إلى أقرب قرية واسمها المنشية لنشترى «جونتى»، فقال المعلم ميخائيل ضاحكا: هيا بنا، أقرب قرية لذلك هى القاهرة. ومرة كنت أسير معه ذات مساء فى الغيطان وكانت بضع أغنام رابضة فى هدوء تام، فقال لى: قف، وأشار إليها وقال: هناك توجد أغنام. فكان رحمه الله شديد الحساسية إلى درجة مدهشة.

وحدث أنى سمعت أنه يوجد فى المحلة الكبرى عريف شيخ وقور اسمه المعلم سلامة كان يلبس عمامة الكاهن. فأرسلت وأحضرته وكان حين يحضر المعلم ميخائيل يتوارى المعلم سلامة فى إحدى غرف الذهبية ولكن ألحانه لم تكن إطلاقًا فى دقة ألحان المعلم ميخائيل. ومضت السنون الطوال بنا ونسيت إخبار المعلم ميخائيل بحادث إحضار المعلم

سلامة حتى أخبرته به فى العام الماضى فضحك جداً وسر للدقة التى كنا نتوخاها.

كانت للمعلم ميخائيل مقدرة فذة عجيبة فى أن يتلو أى لحن من أى موضع فيه.. من منتصفه أو آخره بلا أى تردد، ولست أظن أن أحداً آخر يمكنه أن يشاركه فى ذلك - وحين كان يملئ على نيولاند سمث اللحن يحتاج الأمر لإعادة هزات كل مقطع عدة مرات حتى تتم الكتابة فما كان يحدث أى اختلاف فى تكرار الإعادة مما قد يجوز حدوثه مع غيره.

كان الأنبا يؤانس البطريرك - نيح الله روحه - شديد الاهتمام بهذا العمل متتبعًا له بكل دقة، فكان يزورنا ويستدعينا لزيارته ويطلب من نيولاند سمث أن يلقى عليه ألحاناً مما قد دونها فكان ذلك نشوة وفرحا للأب البطريرك، ومرة قال لوالدى: «ابنك أحضر لنا عريفًا إنجليزيا» وعندما قال الأب البطريرك لـ نيولاند سمث عن المعلم ميخائيل إنه أوسع مرتلى الكنيسة حفظاً وأدقهم فناً، أجابه نيولاند سمث على الفور: هذا لا يكفى، إنما يجب أن يرتب له معاش يهيئ له حياة مريحة محترمة وتخصص له عربة على نفقة الكنيسة ينتقل بها ، ويجب أن يقتصر مجهوده على الأعمال الرئيسية التى لا يمكن لغيره القيام بها - ولكن هذا الجبار ظل يعمل إلى ما بعد ذلك مدة تربو على ربع قرن فى ظروف لم تكن ممهدة كما يجب، ولو كان فى غير وطنه لقدروه حق قدره.

كان المعلم ميخائيل معلمًا موهوباً، يفيض ويشع بتعاليمه فى أى مكان وفى أى وقت من النهار والليل وفى أى سن حتى النفس الأخير من حياته، وكان يعمل كل يوم من التاسعة صباحًا إلى التاسعة مساءً مدة خمس وستين سنة. وفى آخر يوم له فى هذه الحياة وهو يوم ثلاثاء البصخة اشتغل حتى التاسعة مساء، ترك الكنيسة فى الثامنة وذهب ليدرس ألحان البصخة.

جُلْت فى أقطار كثيرة وعشت بين شعوب عديدة فما سمعت عن رجل يربو سنه على الخامسة والثمانين مثابر على العمل مثل هذا الرجل بغير تعب ولا كلل. وفى الأسبوع الأخير من حياته كنا نعمل فأعلن أحد شباب المرتلين عدم إمكانه مواصلة العمل إزاء مثابرة ذلك الرجل الجبار.

أحب أن يعلم وأن يسلم الوديعة التى أؤتمن عليها - أعنى تراث التاريخ وكنوز الكنيسة - إلى من أراد ومن أحب أن يمتلئ منها. كان يسر عندما يجد تلميذاً حاذقًا له الموهبة الفنية، فكان يفيض إليه بوجدانه. ويفرح ويبتهج عندما يتقن تلميذه قطعة صعبة ..أذكر عندما جمعت إليه كبار المرتلين الذين هم أبكار تلاميذه ليضبط لهم القداس الغريغورى فبعد أن استلموه كله جعلنا لكل واحد منهم جزءاً يختص به لكى نسجله منهم. وكانت قطعة صعبة أعطيت لمرتل ممتاز وكنا كلما نسجلها له يقع فى غلط فنعاود التسجيل إلى أن أداها بدقة ولم يكن تسجيلها قد انتهى بعد ولكن المعلم ميخائيل لم يقو على أن يضبط شعوره بالابتهاج، فوقف وصفق وكنا جمعاً كبيراً من قساوسة ومرتلين وشمامسة فأضاع علينا بتصفيقه فرصة تسجيل هذه القطعة، هذه الفرصة التى كنا نرقبها بصبر فارغ وقد أخذ منا التعب كل مأخذ إذ كنا فى مكان ضيق وكان الوقت صيفًا شديد الحرارة، فغضبوا جميعهم جداً، فما كان منى إلا أن ذهبت إليه والعرق يتصبب منى وحييته بأشد ابتهاج وقلت للجميع أرجو ألا تغضبوا، فهو فنان عبقرى لم يكن فى وسعه أن يضبط شعوره بالفرح - كان دائما يفرح عندما يسمع أداءً صحيحًا وكان دائمًا يشجع تلاميذه وهذه طبيعة من خلق ليعلم، حقًا كان هو معلم المعلمين، وكان قطعًا موسوعة الألحان.

طالما سمعت من كثيرين قساوسة ومرتلين وطلابا ومنهم القمص ومرقس جرجس كاهن كنيسة مطاى أنهم يفضلون كثيرًا أن يتسلموا الألحان من المعلم ميخائيل رغم تقدمه فى السن وشيخوخة صوته على أن يتسلموها من غيره، فقد كانت نبرات ذلك الصوت واضحة مضبوطة يفهمها ويلتقطها بسهولة من يتسلم منه.

قد لازمه منذ بداية هذا العام إحساس واضح قوى بأنه سينطلق من هذا العالم، وما من مرة تقابلنا خلال هذه الفترة إلا وقال لى: إنى أعزك وأحبك من صميم قلبى، وكان يحب أن يوجد معى كل يوم. وكان إذا سمع أنى مريض يحضر إلىّ رغم طول الطريق. وفى يوم ما جاءت من الإسكندرية قريبة لى لتتسلم منه الألحان، فقال لها: لابد أن نذهب معا إلى راغب يوم عيد ميلاده ونعيد معه، وإذ به ينادينى بالتليفون فقلت له: يامعلم احضر ولكن فى غير عيد لأنه لم يسبق لى أن احتفلت بعيد ميلادى، ولكنه أصر على الحضور وفعلا حضر وحضرت معه قريبتى فكان يوما سعيداً امتلأ جوه بالألحان المقدسة.

كنت فى المدة الأخيرة شديد الاهتمام بصحته والمحافظة على صوته وقد عملت كل مافى وسعى فى سبيل ذلك وكانت تعاوده قوة صوته الجبار فى فترات، فكنت أسمعه وهو فى مدرج الكلية الإكليريكية فى طرف الدور الأول بمبنى أنبارويس وأنا فى أى موضع من الدور الثانى حتى منتصفه فكنت أذهب وأقتحم عليه المكان وأقول له: ترفق بصوتك ، إلا أنه فى الشهر الأخير أصابته حموضة فى المعدة وهذه تؤثر على الصوت فأحضرت له دواءً ناجعاً.

فى المقابلة الأخيرة - وقد كانت قبل وفاته بثلاثة أيام - قال لى: اسمع صوتى اليوم فإنه قد عاد طبيعيًا. وفعلا كان طبيعياً، وأحضر لى فى هذه المقابلة صبيا موهوباً وقال: هذا يستحق التشجيع والتعضيد. وظل ساعات يفيض بتعليمه إلى ذلك الصبى، وما كان فى وسعى أنا الذى كنت شديد الاهتمام بأن يوفر صوته إلا أن طأطأت الرأس إجلالا له وقدمت له الهدية التى اعتدت أن أقدمها له كل عيد، وافترقنا ولكنا لم نفترق.

عاشرته نحو الثلاثين عامًا كانت كلها وفاقاً وسلاماً .. محبة وانسجاماً، لم يتعبنى قط فى عمله المتواصل معى، كانت معاملته لى راقية، وأخلاقه ومبادئه سامية.

كنت أعتبره من أرقى الموجودين فى البيئة كلها، مرت تلك الفترة الطويلة وكأنها يوم أمس. لم يكن الرجل مادياً ولم يستغل فنه الغزير مادياً، وكان فى إمكانه ذلك لأنه كان يمتلك فنًا لا يمتلكه غيره.. أذكر أنه حوالى سنة ١٩٥٠ حضر إلى القمص صليب سوريال والأستاذ سامى أمين (القس أنطونيوس كاهن كنيسة مصر الجديدة الآن) وهما فى حالة اضطراب شديد وقالا لى: المعلم ميخائيل يقول إنه سوف لا يسجل أى لحن إلا بعد أن يتقاضى عليه ٥٠٠ جنيه! فابتسمت فى راحة تامة وقلت لهما: لا تضطربا إطلاقًا، وعرفت أنها نزعة فنان لابد أنها تسببت له من مضايقة شديدة صادفته.

وعندما تقابلنا كان كأنه لم يصدر منه أى حديث ولم يتكلم عن الماديات قط.

كان مثلا أعلى فى الحياة، اجتمعت فى شخصيته مواهب الفن والعلم فى بساطة الأطفال الأبرياء، وكفاح الرسل وإخلاص الأنبياء.

ومازلت أعتز بتلك الهدية التى قدمها له نيولاند سمث وهى أحد مؤلفاته مكتوب عليها العبارة الآتية: To The Great Master Mr. Michael.

لم يختف ذلك النجم الساطع كوكب الصبح، فإنه يرتل أنشودة الكون مع الملائكة. ■

● المعلم ميخائيل جرجس البتانونى

- من مواليد القاهرة بتاريخ ١٤ سبتمبر ١٨٧٣.
- كان والده موظفاً صغيرًا فى الحكومة.
- فقد بصره وهو صغير.
- نال تعليمه الأول فى كتّاب «أبو السعد» بحى الأزبكية فى الفترة من ١٨٧٩ - ١٨٨١.
- وفى عام ١٨٨١ التحق بالمدرسة الكبرى التى أنشأها البابا كيرلس الرابع أبو الإصلاح ومكث بها حتى عام ١٨٨٥.
- التحق بالأزهر عام ١٨٨٥ وحتى عام ١٨٩١ لتعلم اللغة العربية.
- التحق بالإكليريكية عام ١٨٩١ وعين مرتلا بالكنيسة المرقسية الكبرى فى العام نفسه.
- عين مدرساً للألحان الإكليريكية فى ٢ نوفمبر عام ١٨٩٣.
- أسس مدرسة للعرفاء العميان بالزيتون فى عام ١٩٠١، وزاره فى هذه المدرسة سعد باشا زغلول حينما كان وزيرًا للمعارف. ومنح لقب البكوية نتيجة لمجهوداته الكبيرة فى نقل القداس القبطى إلى اللغة العربية فى عهد البابا كيرلس الخامس. كما قام بإعداد كتب الألحان القبطية على طريقة برايل لمساعدة المرتلين المكفوفين.
- وهو الذى اعتمد عليه راغب مفتاح بصورة أساسية فى تسجيل الألحان الكنسية بصوته .. نظرًا لدقته فى الأداء وجمال صوته وحفاظه على أصول هذه الألحان.

راغب مفتاح فى سطور:

- من مواليد عام ١٨٩٨.
- ينتمى إلى عائلة قبطية عريقة مؤسسها المرحوم روفائيل مفتاح الذى عاش فى أوائل القرن السابع عشر، ويدل على ذلك ما جاء عن أسرته بالمخطوطة رقم ٧٥ بالمتحف القبطى مؤرخة بعام ١٦١٣. وقد قدمت هذه العائلة خدمات جليلة للكنيسة القبطية.
- تعلم الموسيقى بألمانيا.
- ومن أهم إنجازاته:
  - ● تسجيل الألحان القبطية على نوتات موسيقية وتسجيلات موسيقية بالاشتراك مع كبار الموسيقيين العالميين وذلك من عام ١٩٢٧ وحتى عام ١٩٣٦.
  - ● نشر هذا التراث عالميًا من خلال المحاضرات والندوات والإهداءات الصوتية للمكتبات الكبرى والإذاعات العالمية.
  - ● اسس مركزًا لتعليم الألحان القبطية بطريقة علمية عام ١٩٤٥.
- يشغل الآن منصب رئيس قسم الألحان القبطية بالمعهد العالى للدراسات القبطية. ■

الهوامش :

(١) هذا نقلا عن المعلم ميخائيل.

الأقباط

فيفيان فؤاد

في أوقات الأزمة يكون من المفيد الرجوع إلى بعض الأعمال الفكرية التي تمثل إسهاما في تاريخ الفكر المصري، وذلك لقدرتها على الإجابة عن التساؤلات وفك التشابك وإجلاء الحقيقة. ولأن مؤتمر الأقليات الشهير قد أثار العديد من التساؤلات والإشكاليات حول الأقباط! فلقد رأينا أنه قد يكون نافعًا للقارىء والمهتم أن نقوم بعرض الكتاب المهم: «الأقباط والقومية العربية» للكاتب أبو سيف يوسف.

وقد وقع اختيارنا على هذا الكتاب لعدة أسباب، هي كما يلي:

الأول: أنه كتاب مشهود له من كثيرين بدقته ورؤيته الشاملة المحكمة والموضوعية وتتبعه لمسار الأقباط في مصر عبر التاريخ القومي منذ دخول المسيحية إلى مصر.

الثاني: لأنه الكتاب الذي اعتمد عليه سعد الدين إبراهيم في كتابه «الملل والنحل» عند تعرضه للأقباط. (راجع الفصل السابع: الأقباط من كتاب الملل والنحل.. حيث أشار إلى أنه اعتمد اسهامة أبوسيف يوسف رغم نفيه لذلك.

الثالث: لأنه يطرح مأزق التكامل القومي في مصر بين الأقباط والمسلمين في إطار الأزمة المجتمعية العامة وليس منفصلا عنها وعلى أرض الوحدة والتكامل لا على أرض الأقليات والانفصال عن الأكثرية.

سوف نعرض لثلاث نقاط رئيسية في هذا العرض.

(١) أطروحات نظرية.

(٢) صعاب على طريق التكامل.

(٣) نظرة مستقبلية.

أطروحات نظرية

تقوم دراسة أبوسيف يوسف على فرضية أولى مؤداها أنه «يعيش على أرض مصر شعب واحد يتكون من أغلبية تدين بالإسلام «وأقلية يمثلها القبط تدين بالمسيحية»، ويشير مصطلح الأغلبية والأقلية هنا إلى النسبة العددية، لأن القبط كأقلية دينية لا يشكلون أقلية عرقية أو سلالية (إثنية) أو لغوية، وهو الأمر الذي ميز الشعب في مصر بدرجة عالية من التماسك Socil Cohesion أو التكامل (الاندماج) الاجتماعي Social Integration.

لقد ارتبطت ظاهرة التكامل ـ تاريخيًا ـ في نظر أبو سيف يوسف بعملية تعريب المصريين (مسلمين أقباط). أي باتخاذهم اللغة العربية أداة تخاطب ومصطلح ثقافة «فلم يكن التعريب في حالة مصر استبدال دماء بدماء أدت إلى عملية استبدال تكوينهم البشري بتكوين آخر..»

(أ) من هم القبط؟

قبل الفتح العربي عرف أهل البلاد باسم «القبط»، كما سموا مصر «دار القبط». ولما كان المصريون آنذاك يعتنقون المسيحية فقد استعمل العرب كل من كلمتي «قبطي» و «نصراني» عند الإشارة إلى سكان البلاد الأصليين.

(ب) الأصل العرقي للقبط:

يشيرأبوسيف يوسف إلى أن هناك تفاوتًا كبيرًا في الآراء حول الأصل

العرقى للقبط، وهل هم من أصول سامية أو «حامية» أو «سامية حامية مختلطة»؟ إلا إن ثمة اجتهادات حول الجنسية للمصريين القدماء ترجح أنهم ينتمون أساسا إلى مجموعة الحاميين الشرقيين الذين ينتشرون حاليا فى كل شمال شرق أفريقيا حتى القرن الأفريقى، والذين يؤلفون مع الحاميين الشماليين فى شمال أفريقيا (أى إقليم الأطلسى و البربر أو المغرب) مجموعة لغوية واحدة. وتشكل الشعبتان ـ رغم فروق محلية كثيرة ـ وحدة إثنية أو إثنولوجية واحدة ومن أصل مشترك. وهذه الوحدة بدورها تقابل وتقارب وحدة أخرى كبرى وشقيقة هى المجموعة السامية فى الجزيرة العربية أوغرب آسيا، وكلتاهما تؤلف فرعًا من جنس البحر الأبيض المتوسط الأوروبى القوقازى.

ويقدر عدد من الباحثين أن ٨٨٪ من سكان مصر اليوم من الأسر القبطية القديمة قد اعتنق تسعة أعشارها الإسلام. وأن الاختلاط الكبير الذى تم بين العرب والمصريين لم يغير من التركيب الأساسى لجسم السكان أو دمهم، وهو أمر ترجع بعض أسبابه إلى أن العنصر العربى هو من أصل قاعدى واحد مع العنصر المصرى أى أن «تعريب مصر لم يغير من التجانس الأصلى لسكان البلاد».

(جـ) خصوصية العلاقة بين المسلمين والأقباط:

يعتقد أبو سيف يوسف أن عملية التفاعل بين مسلمى مصر وقبطها لابد وأن تدرس من منظور تاريخى، فلابديل فى اعتقاده عن هذا الطرح لأنه من خلال هذا المنظور التاريخى بالذات يتجلى ما تتضمنه العلاقات بين المسلمين والقبط من خصوصية. كما يحذرنا من الوقوع فى أسر الأحكام المسبقة والتصورات سابقة الإعداد المأخوذة من الجهود التى بذلها متخصصون فى علوم القانون الدولى والاجتماعى لتحديد مفهوم الأقلية أو لصياغة تعريف لها يحظى بالإجماع، وذلك عندما نتصدى لدراسة عملية التفاعل بين المسلمين والأقباط.

وأتصور أن هذه الملاحظة وهذا التحذير الذى يورده أبوسيف يوسف على جانب كبيرمن الأهمية والخطورة، لأن هذه الأحكام المسبقة والتصورات سابقة الإعداد قد توقع بعض الكتاب الذين يتصدرون لرصد تلك الظاهرة فى قدر من «التعميم» و «التبسيط» عند توصيف هذه العلاقة، الأمر الذى يقود بالتالى إلى نتائج غير موضوعية وغير حقيقية فى الوقت نفسه.

وواحدة من هذه الكتابات ـ فى رأيى التى تصدت إلى مناقشة هذه القضية بقدر من التبسيط والتعميم معاً هى دراسة الدكتور سعد الدين إبراهيم «الملل والنحل والأعراق» رغم ما ذكر فى هذا الكتاب من أن الفصل الخاص بالأقباط قد اعتمد فيه على إسهامة أبو سيف يوسف السابقة والخاصة بكتاب «الأقباط والقومية العربية» ولكن الثابت من مراجعة الكتابين هو اختلاف الفرضيات والمنطلقات والرؤى والنتائج بالتالى:

يصف سعد الدين إبراهيم فى كتابه «حركة التفاعل» بين العرب وأهالى البلاد

والقومية العربية



الأصلية التى تم فتحها على أنها «حركة انصهارية» تعلى لديه ما يلى:

«تنطوى على ذوبان جماعة إثنية فى كيان إثنية أخرى، فعندما تذوب جماعة (ا) فى جماعة (ب) يعنى ذلك أن جماعة (ا) تفقد خصائصها الإثنية المميزة، وتكتسب خصائص الجماعة (ب) دون أن تفقد هذه الأخيرة أيا من خصائصها المميزة. وبمرور الوقت تتلاشى جماعة (ا) ككيان مميز، بينما تستمر الجماعة (ب) فى الوجود».

ويستطرد سعد الدين إبراهيم قائلا:

«إن نجاح الحركات الانصهارية يعنى سوسيولوجياً نهاية هذه الحركات، فمتى تم الانصهار أصبح مبرر وجود الحركة منتهياً».

طبقا لهذه النظرية فإن الأغلبية من سكان الوطن العربى - من وجهة نظره - «هم عرب مسلمون سنيون ساميون حاميون» فإذا طبق هذه النظرية على مصر سيكون الأمر كما يلى: «تعداد مصر حوالى ٥٦ مليون نسمة (وقتها) وهى أكبر الأقطار العربية المتجانسة إثنيًا حيث تصل نسبة «العرب المسلمين» فيها إلى ٩٠٪ والأقلية الرئيسية فيها هم الأقباط الأرثوذكس الذين يمثلون حوالى ٨٪ من مجموع السكان (٣-٤ مليون) وإلى جانب الأقلية القبطية الرئيسية هناك جيوب إثنية صغيرة أهمها النوبيون حوالى (١٪) وبعض الجماعات المسيحية الأخرى واليهودية والتى لا يتجاوز عدد أفرادها بضعة آلاف»

من العرض السابق لمقولات سعد الدين إبراهيم يمكننا أن نستنتج أن مصر اليوم يعيش بها جماعتان: الأولى متجانسة تتكون من ٩٠٪ عرب مسلمون، تكونت نتيجة للحركة الانصهارية بين الأقباط والعرب منذ الفتح العربى. وبمرور الزمن تخلت الجماع (ا) (الأقباط) عن كل مميزاتها الإثنية واستبدلت بها المميزات الإثنية للجماعة (ب) (العرب) حيث إن هذه الجماعة الأخيرة لم تفقد أياً من خصائصها الإثنية - أى أن العرب حافظوا على كل خصائصهم الإثنية: العرق، الدين، اللغة، الثقافة - وبذلك اختفت الجماعة (ا) (الأقباط) اختفاءً نهائياً من الوجود، وظهر إلى ساحة الوجود «العرب المسلمون السنيون الساميون - الحاميون» والذين يشكلون مصر المتجانسة التى نعرفها اليوم. ولم يبق من الماضى إلا أقلية قبطية أرثوكسية هى بالتالى جماعة مختلفة عن جماعة العرب المسلمين لأنها لم تنصهر انصهاراً كاملا ولأنها لم تأخذ كل الخصائص المميزة للجماعة العربية - التى يتكون منها النسيج المتجانس للشعب الذى يعيش فى مصر!

وفى اعتقادى أن العرض الشديد التبسيط والشديد التعميم فى تناول قضية شديدة التعقيد هو الذى قاد سعد الدين إلى وضع الأقباط ضمن أقليات الوطن العربى فى كتابه أولا، ثم فى مؤتمره الشهير بعد ذلك. وفى تصورى أن هذا يتسق تماماً مع النتائج والحلول التى انتهى إليها فى نهاية كتابه لكل مشاكل أقليات المنطقة والتى تضمنت الفيدرالية». وجدير بالذكر أن هذا الحل لم يرد عند أبو سيف يوسف فى نهاية كتابه.

يضاف إلى ما سبق أن ما طرقه سعد الدين إبراهيم من طرح نظرى عام حول «الحركة الانصهارية وتوصيفه لوضعية مصر إنما يفتح الباب أمام تفسيرات غير مأمونة تتنافى مع كل ما وصل إليه الباحثون فى هذا المجال. وسنعرض هنا لرأى مفكرين كبيرين ينتميان للقومية العربية هما: جمال حمدان و أبو سيف يوسف.

- يقول جمال حمدان فى كتابه الشهير «شخصية مصر» «إن العرب وقد عربوا مصر ثقافياً فإن مصر قد مصرتهم جنسيًا»

- ويعتمد أبوسيف يوسف المقولة السابقة، ويضيف عليها فى كتابه ما يلى: «إننا فى مصر إزاء جماعة إثنية واحدة تتكلم نفس اللغة Ethnolinguistic ولها ثقافة عامة مشتركة Ethnocultural وتعيش فى دولة واحدة Ethnopolitical وتشكل فى النهاية كياناً اجتماعياً واحدا أى أننا بإزاء شعب واحد».

صعاب على طريق التكامل:

أما وقد وصلنا إلى هذه النتيجة التى تقول: «إن مصر يعيش بها شعب واحد وجماعة واحدة متجانسة من أصل عرقى واحد، يتكلم فيها الجميع اللغة نفسها ويشتركون فى الثقافة نفسها. كما يحكم هذا الشعب تاريخ مشترك ومصير واحد وإن هذا الوطن لا يمكن تقسيمه» فإننا نطرح سؤالا مهما: لماذا نعيد طرح مناقشة البديهيات مرة أخرى من نوعية: الأقباط أقلية أم لا؟ كما يمكن أن نطرح سؤلا ثانياً، هو: لماذا تتعرض مصر للتوترات الطائفية الحادة منذ فترة؟

(ا) فى الفترة من ١٩١٩ - ١٩٥٢

الإجابة لدى أبو سيف يوسف ترصد لنا عدداً من الصعاب على طريق التكامل وخاصة بعد ثورة ١٩١٩. يميل أبو سيف إلى أن ثورة ١٩١٩ قد ارتفعت بقضية التكامل القومى بين المسلمين والأقباط إلى مستوى لم تبلغه من قبل فى تاريخ مصر الحديثة. وعلى الرغم من ذلك فقد وجدت قضية التكامل صعوبات خاصة هزت بعمق التوجهات السياسية والثقافية المستمرة خاصة لدى المثقفين وأبناء الطبقة الوسطى.

فإلى جانب الدور المهم الذى لعبه الاستعمار الإنجليزى فى شق وحدة هذا

الشعب، وتكريسه للانقسامات الدينية والمذهبية، فإن هناك متغيرات داخلية لم تكن أقل أهمية من دور الاستعمار، و منها مايلي:

(١) توظيف الاختلاف فى المعتقد الدينى كأحد آليات الحكم والسياسة، وهو الدور الذى لعبه كل من حزب الأحرار الدستوريين والسراى فى عهد الملك فؤاد الأول وذلك للحد من النفوذ الشعبى للوفد.

(٢) الأزمة الاقتصادية الحادة فى الفترة الواقعة بين الثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن نتيجة للهجرة الداخلية للسكان من الريف إلى المدينة. فكان من الطبيعى أن تصبح المدينة حلبة للصراع الشديد من أجل الحصول على عمل فى ظروف عجزت فيها دواوين الحكومة عن استيعاب الأعداد المتزايد من العمالة كما ضيقت الشركات المساهمة - التى كان للأجانب سيطرة كاملة عليها - من تعيين المصريين، مما أنتج بعض التحيزات الطائفية فى مجال التعيين.

(٣) تعميق الانقسام الثقافى داخل المجتمع، ويشار هنا بوجه خاص إلى التعليم، فقد أدى الانقسام فى التعليم - والذى يقوم على أسس طبقية وتشجيع الإنجليز على ثنائية التعليم - إلى انقسام على مستوى الجماعات الأفقية فاختل تجانسها كفئات تنتمى إلى الطبقة أو الفئة الاجتماعية أو النقابة المهنية نفسها. الأمر الذى أضعف الحركات السياسية والاجتماعية مما أحيا العصبيات وغذى نوازع الارتباط والاحتماء بأبناء الطائفة أو المذهب الدينى.

(٤) وهو متغير ذو طبيعة أيديولوجية، ويتعلق بالتيارات الفكرية وتصارعها حول تحديد هوية مصر القومية والثقافية. ومن أبرز هذه التيارات:

(أ) تيار النزعة الفرعونية.

(ب) تيار الحضارة البحر متوسطية.

(ج) تيار العروبة.

(د) تيار الإسلام الأصولى.

وفى هذا السياق فإن جيل الشباب فى الأربعينيات لم يتجه - بحكم تعليمه وظروفه الاقتصادية - إلى الليبرالية كعقيدة فلسفية وسياسية، بل تحركت هذه الأجيال بعيدًا عن حزب الوفد وانضمت إلى أحزاب الأقلية والرأى، وباستثناء الأعداد المحدودة التى انضمت إلى التنظيمات الماركسية لم يكن أمام الشباب سوى خيار واحد هو : «الخيار الطائفى». ومن هنا انحازت أقسام من هذه الأجيال إلى جماعة «الإخوان المسلمون» وغيرها من الجمعيات الدينية. أما الشباب من القبط فقد اتجهوا أيضا اتجاهاً طائفيا وذلك لعاملين:

الأول : الانحسار التدريجى للدور التاريخى لقيادة الوفد.

الثانى: ظهور جماعة «الإخوان المسلمون» كتنظيم سياسى يستبعد غير المسلمين من الحياة السياسية.

وحول وضعية التكامل بين المسلمين والأقباط عشية ثورة يوليو ١٩٥٢ يقول أبوسيف: إنها كانت تتسم «بعدم الاستقرار» وأرجع ذلك إلى عاملين:

الأول : فشل البرجوازية المصرية الكبيرة فى تحقيق الاستقلال والتنمية ومجتمع الحقوق المدنية.

الثانى: أن القوى الاجتماعية والسياسية الجديدة فى الأربعينيات بفصائلها وتياراتها المختلفة: الديمقراطية والوطنية والماركسية والإصلاحية الدينية، لم يكن فى مقدورها أن تعبئ أغلبية الشعب الساحقة حول مشروع للنهضة القومية والاجتماعية يتضمن العناصر الأساسية لتصور مستقبلى، ويدفع إلى الأمام قضية التكامل بين المسلمين والأقباط.

(ب) الاستقرار النسبى مع ثورة يوليو ١٩٥٢ .

يرى أبوسيف أن قضية التكامل بين المسلمين والأقباط قد شهدت استقراراً نسبياً وذلك لمجموعة من الإجراءات السياسية والاجتماعية والتى تتمتع بها الغالبية العظمى من الشعب المصرى دون تفرقة بسبب المعتقد الدينى. ولكن بقيت إشكالية مهمة أثرت على كل هذه المنجزات الكبرى التى تحققت أثناء هذه الفترة، ألا وهى:

«إشكالية الديمقراطية فى نظام يوليو».

فلقد كان لهذه الإشكالية أثرها على قضية التكامل بين المسلمين والأقباط فيما بعد.

(جـ) عُقد الفتنة الطائفية.

يرى أبوسيف أن التطورات السلبية التى لحقت بالتكامل بين المسلمين والأقباط منذ بداية السبعينيات وتتمثل أساساً فى التوترات الطائفية إنما يصعب تقدير أبعادها إذا لم نضعها فى إطار الأزمة المجتمعية الشاملة التى عمقتها السياسات الخطأ للرئيس السادات، وذلك على المستويين الاقتصادى والسياسى وذلك كما يلى:

أولا: على المستوى الاقتصادى:

اتبع حكم الرئيس السادات - تحت شعار الانفتاح الاقتصادى - السياسات التى تعيد مصر، مرة أخرى، إلى الدخول فى تقسيم العمل الدولى، والاندماج فى السوق الرأسمالية العالمية التى باتت فيها الشركات العملاقة من النوع المتعدد الجنسية وصندوق النقد الدولى هما المؤسسات المسيطرة على القرار.

وكان هذا يعنى أن تسيطر على السلطة تحالفات طبقية وسياسية جديدة.

وهكذا قفزت إلى المقدمة الرأسمالية التجارية التى يمثلها التجار والمقاولون والمولون والوكلاء فى مجالات التصدير والاستيراد وتجارة العملة ونصف الجملة. وهى رأسمالية ذات طابع طفيلى وربوى لا يتفق نشاطها مع متطلبات بناء الاقتصاد القومى. إنها رأسمالية تابعة لرأس المال الأجنبى وتنشط للدعوة إلى التحالف مع الرأسمالية العالمية.

ثانيًا: على المستوى السياسى:

ونتيجة لما سبق: دخلت ضمن الحلفاء الجدد - وفى النصف الأول من السبعينيات - تلك القوى السياسية التقليدية التى عزلتها ثورة يوليو، مثل حزب الوفد أو القوى السياسية الإسلامية التى دخلت فى صدام مع نظام عبد الناصر مثل جماعة «الإخوان المسلمون».

لقد رافق ما سبق تحرُّك فى اتجاهين:

الأول: إضافة عبارة «الشريعة الإسلامية، كمصدر رئيسى من مصادر التشريع إلى المادة الثانية من الدستور والتى كانت تنص على أن «الإسلام دين الدولة».

الثانى: الارتباط بقوى الإسلام السياسى التى يمكن أن تتكفل بالتعامل - على مستوى الشارع السياسى - مع التيارات الناصرية بوجه خاص واليسارية بوجه عام.

لقد أثار ما سبق التساؤل حول مقومات النموذج الجديد للتكامل بين المسلمين والأقباط فى مجتمع تحكمه الشريعة الإسلامية.

ويرى أبوسيف يوسف أنه فيما يتعلق بالوضع العام للمسيحيين فى ظل تطبيق الشريعة الإسلامية فإن نموذج «أهل الذمة، كما عرف فى العصور الوسطى هو الذى يتغلب فى جوهره، وذلك وفقًا لرؤية عدد من قادة الإخوان المسلمين والشخصيات الإسلامية.

ومما سبق يخرج أبوسيف يوسف بنتيجة مؤداها أنه قد طرأ تغيير كبير على مفهومات. «الشعب الواحد» و «الجماعة الوطنية»، وأنه تبعًا لذلك فلقد طرأ تغيير على فكرة المواطنة.

وهكذا سارت الأمور فى نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات إلى مجموعة من التوترات الهائلة والمركبة بين الدولة والكنيسة، وبين الدولة والاتجاه الإسلامى وبين الأقباط والتيارات الإسلامية.

وبرز لأول مرة فى تاريخ العلاقات بين المسلمين والأقباط مصطلح «الأقلية» للإشارة إلى جماعة المسيحيين. وهو المصطلح الذى أهمل استخدامه بعد رفض الأقباط له فى العشرينيات من هذا القرن.

ويشدد أبو سيف يوسف على الدور الذى لعبه المؤثر الخارجى فى تلك الفترة فى دفع التوتر بين أعضاء الجماعة الوطنية. ففى ظل الأزمة المجتمعية تكون السمة الغالبة للمجتمع هى عدم القدرة على نفى أو تجديد ذلك الدور، مثل:

(١) الدور الذى لعبته القوى المحافظة فى الغرب.

(٢) اندلاع الحرب الأهلية «الطائفية» فى لبنان.

(٣) انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية.

مما سبق يتضح أن أبوسيف قد اتبع فى تفسيرة للصعوبات التى تواجه قضية التكامل بين المسلمين والأقباط منهج: «التفسير الاقتصادى - الاجتماعى التاريخى». فهو يضع عامل «الأزمة المجتمعية» فى صدارة العوامل التى تنمى وتغذى الصراع الطائفى والمشاحنات الدينية.

نظرة مستقبلية..

يرى أبوسيف أنه لا يمكن حل أزمة العلاقة بين المسلمين والأقباط أو مشاكل الأقباط، سواء كانت اجتماعية أو دينية، إلا فى إطار حل شامل لأزمة المجتمع المصرى.. «أن تتمكن حركة سياسية أو ائتلاف من قوى حزبية تقدمية وديمقراطية من أن تطرح أسسًا محددة للإصلاح الاجتماعى والاقتصادى تستجيب لها وتتبناها قطاعات عريضة من الطبقات والفئات الشعبية والوطنية».

ويقترح أبوسيف يوسف أربعة محاور رئيسية لتحقيق ذلك:

(١) إعادة الاعتبار لنهج النضال المناهض لتحالف الإمبريالية والصهيونية وقوى التحالف محليًا تأكيدًا على قيم الحفاظ على الاستقلال وإقامة العدالة الاجتماعية والتضامن العربى.

(٢) إصلاح اقتصادى يمكن كلا من قطاعى الزراعة والصناعة من تغطية الجزء الأكبر من الغذاء والكساء والدواء.

(٣) إصلاح ديمقراطى يرسخ ويصون مبادئ التعددية الحزبية بما يمكن المواطنين من أن ينتظموا فى أحزابهم المعبرة عنهم.

(٤) إصلاح عميق لنظم التربية والتعليم، حيث يبدأ بالضرورة بترسيخ مبدأ المدرسة القومية الواحدة للمصريين كلهم على اختلاف انتماءاتهم الاجتماعية والدينية دون تمييز.

إن هذه المحاور من شأنها أن تدفع إلى الأمام قضية التكامل بين المصريين على اختلاف عقائدهم. كما أنها ستصحح منهج طرح المطالب التى تتخذ شكلا طائفيًا وتدفع إلى حلها. فهذه المطالب ستكون محل اهتمام الجميع ومطروحة على الرأى العام.

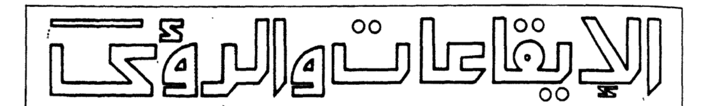
وفى هذا السياق: «يصبح واردًا - ضمن إطار وطنى عام وليس من خارجه - أن يتم تقدم فى مناقشة أو التوصل إلى حلول لعدد من المطالب التى تحتل مساحة مهمة فى فكر الجماعة المسيحية فى مصر».

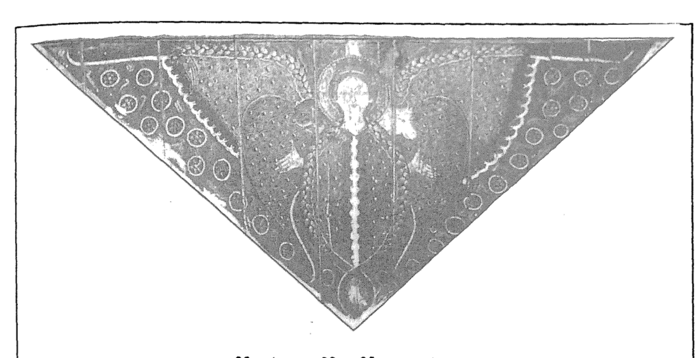
فى اعتقادى أن ما توصل إليه أبو سيف يوسف فى نهاية مؤلفه القيم والمهم «الأقباط والقومية العربية»، من حل للمشكلات التى تواجه الأقباط والمشاكل التى تطرأ على العلاقة بين المسلمين والأقباط فى إطار شامل لكل مشاكل المجتمع المصرى السياسية والاقتصادية والتعليمية، وفى إطار وطنى عام وليس من خارجه هو الطريق الذى يرضى أى مصرى وطنى، مسلماً كان أم قبطيا.

ونحن لا نريد أن نخفى علتنا حتى تقتلنا حسب ما ورد فى بيان سعد الدين إبراهيم المنشور بجريدة الأهرام فى ١٢ مايو ١٩٩٤، لا لن نخفى علتنا، فالأقباط إذا كانت لهم مشاكل فإنها لابد وأن تحل فى الإطار الوطنى العام. لأن هذا الإطار هو الضامن الوحيد لتقديم حلول أكثر استقراراً وبعيدة الأمد ذلك لأنه ينبع من أبناء الوطن الواحد أنفسهم دون أى تدخل خارجى أو شبهة وصاية خارجية. ■



لوحة للفنان : شريف فتحي


الإيقاعات والرؤى



حكاية قبطية
مقدمة لمسرحية «الكلام»

شوقى عبد الحكيم

قد كان من المتوقع أن أعد نفسى لأكون رسامًا مصورًا، نظرًا لأن أبى كان يحرص على أن يحيطنى بين وقت وآخر منذ الطفولة بأكداس الألوان الطباشيرية والشمعية والمائية لذا انكببت على الرسم وتحقيق الخلوات التى تحقق لى ممارسة هذه الهواية التى حققت لى دخلا يسمح بشراء اللفائف ـ الفرط ـ والتدخين خلسة، حتى أننى قررت ذات مغرب الحصول على حامل خشبى من ذلك الذى يستخدمه المحترفون من الرسامين، وظللت أطوف مغالق الأخشاب المحاوطة للكنيسة الرئيسية فى البلدة والمدرسة الملحق بها «مدرسة النهضة القبطية»، إلى أن استهوانى مغلقًا عميق الغور، رحب بى صاحبه وكان يدعى سامى جرجس، حين أعلمته بأنى أريد شراء خشب لصنع حامل للرسم، هب عن دكته وفرائه سائلا باندهاش وهو يتأملنى غير مصدق:

ـ تعرف ترسم.

ـ هواية.

ـ وبترسم إيه.

ـ أى حاجة. مناظر طبيعية.. أشخاص.. مواضيع.

ـ وبتحب مين من المصورين.

وتزايدت دهشته حين ذكرت له أسماء فحول عصر النهضة أمثال، مايكل أنجلو، ورفائيل وتيتيان.

ـ غريب.

ووعدنى سامى بالمساعدة بعد أن يشاهد رسوماتى، وظللنا معًا نتحدث عن الرسم وعوالمه، إلى أن سألنى إن كنت قد شاهدت رسومًا لفنان شعبى كبير يدعى **محمد سعيد**، يرسم لافتات وواجهات دكاكين ومداخل بيوت كبيرة وقصور للأعيان والموسرين كلها هكذا بلا مقابل نقدى، سوى ما يحتاجه من خمر العرقى وأكل ضنين لحين الانتهاء من رسم صحن دار أو مدخل قصر أو صورة تشخيصية «بورتريه» وهو ما قد يستغرق شهورًا.

ولم يعجب سامى رأيى فى محمد سعيد، ووعدنى بأن يطلعنى على أعماله التى يحبها ويقتنيها فى منزله الكائن فى شرق البلدة، وغير بعيد عن منزلى.

ومع دخول الليل وإشعال فوانيس الشوراع، أغلق سامى مخزنه، واصطحب حمارته أو بغلته المطهمة المزينة رأساً لقدم، كعروس بأكثر منها بغلة.. ومررنا بسوق البرسيم فاشترى لها علفها، واخترقنا شارع الكنيسة المظلم فاشترى خمرته، وعرجنا على سويقة اللبن ومنها إلى حيث حططنا الرحال فى بيته ذى الطابقين الذى يتصدر حارة الأقباط بشبابيكها وتراسيناتها المغطاة بالزرع المتسلق من لبلاب وعوسج وخروع.

ربط حمارته، واستقبلته أمه القعيدة على فراشها الواطئ فى جانب من صحن الدار، بشكوى ومشاحنات وسباب لم أعرف له سبباً، سوى أنه كان مهتماً باستضافتى رغم فارق السن بيننا فهو بلا شك يخطو إلى الخمسين بينما كنت فى حوالى الخامسة عشرة.

ـ ادخل.. أدخل دا بيتك.

ومن فوره فتح زجاجة الخمر وعزم علىّ ملحاً إلى أن شربت على مضض:

ـ نلسى.

ونهق الحمار بشدة فضحك وهو بجانبه:

ـ طيب طيب، اشرب.

ومضى يسقى الحمار من الزجاجة فى شغب ويشرب بدوره سعيداً مرحاً من تعبيرات الركوبة السكرانة على مشهد من تمتمات الأم القعيدة، التى أشارت له على «مزّته» وعشائه، حتى إذا ما انتهينا تقدمنى صاعداً السلالم الرخامية إلى الدور الثانى، وعلى ضوء الفانوس، بهرتنى مجموعة من الأيقونات القبطية بألوانها التركوازية والذهبية، ثم أطلعنى على رسومات ذلك الفنان الشعبى الشمام.. سعيد، لوجوه ومواضيع ظلت كامنة فى ذاكرتى بخطوطها السوداء وسحناتها الصفراء وقدرتها التعبيرية التى شاهدتها فيما بعد، بورتريهات جورج رووه:

ـ شايف التعبير.. القدرة الهايلة على التلخيص شوف كويس وجه العَذْرة «العذراء».. والست دميانة. ومارى جرجس الرومانى.

وكان أن فتح سامى عينىّ على عالم من الألوان والتعابير لم أشهده قبلا، رغم أنى لم أستوعب تماما حديثه المخمور، حول بورتريهات الفيوم القبطية الشهيرة، وكيف أنها علامة طريق فى مجرى تاريخ الفن الحديث بأكمله:

ـ دا وريث الفن القبطى الوحيد فى البلد دى... موهوب.. مش عشان فنان تايه يائس محدش دارى بيه.

أطلعنى على بلاليص فخارية وزهريات موشومة بألوانه؛ وقطع قماش ولوحات خشبية وزخارف وجداريات من أعماله.

وحين افترقنا وتلقفتنى الحوارى والدروب المفضية إلى حيث ميدان ـ الست عيشة ـ الفسيح المترامى بأشجار كافوره وجميزاته العتيقة الهائلة وقفت مخموراً أشهد ذلك المنتزه الغابة بمنخفضاته ومرتفعاته، تغطيه بقع أضواء الفوانيس على حوافه المترامية التى يحدها سور القبور وأضرحة الأولياء المضاءة، وطيور الليل المشئومة تصدح عبر فراغ الميدان وبستانه من خفافيش وحدءات وصقور وأبى قردان وكروانات، تعيش أعلى هامات الأشجار.

وتملكتنى حيرة محبطة، فكيف لى أن أريه وأشهده على رسوماتى بعد ما شهدت من أعمال محمد سعيد وغيره من مقتنياته:

ـ تراها ستعجبه.

ودفعنى التحدى إلى مراجعة رسوماتى وتأملها مطولا للوقوف على عيوبها. أتراه اللاخيال.. أم اللاحضور، أم الزوائد والترهل اللونى إلى حد الشوشرة واللاتجانس.

وأفضت بى المعاناة إلى حد انقطاعى شهوراً عن مواصلة جمع الشفاهيات من أشعار وحكايات وأحاجى، والاستغراق فى عالم الألوان الذى تفتحت عليه عقب لقائى بسامى فى كل ما حولى من أزياء، ورسوم حائطية للحج وغيره من المناسبات وزخارف منزلية والزخارف التى تعلو الطواقى وأغطية الرأس، وألوان ـ التفتاة ـ المستخدمة فى تلوين الحصر والبردى والمشغولات المصنوعة من الجريد وسعف النخيل والمقاطف، وما تزخر به الحوانيت والسوق ويعلو رءوس البهائم من حمير وجمال وبغال وحيوانات الأضاحى، وما تزخر به أيضًا احتفالات الأعياد ومناسبات «الرؤيا» فى اليوم السابق لرمضان، حين ينشط الفنانون الشعبيون من رسامين وخطاطين فى تزيين عربات كارو الرؤيا وأناسها ومهنها، فيرسمون كل شىء، العربات والحيوانات وتكوينات المهن من نجارين وحدادين وخبازين وجزارين ومزينين وعاملين فى معاصر الزيوت وبنائين وفلاحين، يمضون يطوفون البلدة وشوارعها تتقدمهم فرق الموسيقى ورقص الغوازى والغجر والحوش فى موكب طويل وهم يغنون ويعلنون عن مهنهم عبر ذلك الموكب الصاخب الغارق فى ألوان التفتاة، التى لم تخلُ منها الوجوه والأجساد نصف العارية والبهائم والعربات، يغنون ويمثلون ويتراقصون بأجسادهم فى زفة عادة ما تنتهى فى ساحة المركز مع دخول الليل[١].

من هنا جاء اهتمامى بالفنون الشعبية المصرية ورصدها مع بقية الممارسات.

بدأت أتفتح على عالم الألوان والزخارف الشعبية، سواء فى رسوم الجداريات التى تتصدر المقاهى وساحات الدور، للإمام على وابنيه الحسن والحسين، وللإمام على وصراعه مع الملك الهضام، ولمشاهد تضحية إبراهيم بابنه إسماعيل، بينما حلّق فى سماء اللوحة الملاك جبرائيل وبيده الخروف الفداء، ورسوم البراق المجنح، والمارى جرجس يصرع الشر، والعذراء الندابة تهيل التراب، ومريم المجدلية تغسل قدمىّ المصلوب، والزناتى خليفة ينازل الزغبى دياب بن غانم، والجازية، والعالية بنت جابر المحارية، ورسوم الوشم للحمام والثعابين والبوم، ووردة وإدريس وحسن ونعيمة، وعزيزة ويونس ويوسف وزليخة، وعرائس المولد وفوانيس رمضان ومشغولات جد السعفة، وطيور الملك سليمان البهيجة المحيطة بعرشه وصولجانه.

وحين جرؤت ذات مغرب فحملت رسوماتي إلى سامي لم يبدِ اهتمامًا يذكر وانتقدني قليلا، إلا أنه ساعدني في الحصول على الحامل الخشبي، وسهرنا ليلتها مع بغلته السوداء السكيرة وملاعيبها، التي لم تكن تعجب القعيدة أمه، إلا أنها تضحكنا كثيرا.

وتبادلنا على ضوء القمر أحاديث الحب واللواعج، هو مع زليخة عشيقته، امرأة بيضاء عايقة بلون القشطة وليونتها وأنوثتها الطاغية المتبدية على طول الدرب، بصدرها الجامح وأردافها مكتملة الاستدارة، وكانت قد زارته ـ فيما بعد ـ مرات في وجودي واختلى بها طويلا بغرفة نومه على مقربة منا أنا وأمه، إلى حد سماعي لصوتها المنكسر الذي يقطر أنوثة إلى حد فاضح.

وحدثته أنا بدوري عن حبي العذري الجامح، لنوال جرجس فأردف:

ـ عارفها.

ـ عارفها... أين؟

ضحك طويلا وهو يخبط بسلامته الأبنوسية، وأطرافه الدقيقة الناحلة المتوترة دوما:

ـ تعال بكره المغلق .. أوريهالك.

ولم أنم تلك الليلة:

ـ أحقًا نوال جرجس.. أراها غداً.. كيف؟

كنت قد اعتدت رؤيتها في تراسينة بيتهم في الطابق الثالث. أصعد إليها سلالم صهريج البلدة المواجه لبيتهم شاهق الارتفاع وأتوقف بمحاذاة الدور الثالث لأراها عن قرب وسط زهورها وطيورها تسقيها، ولم تتعد علاقتنا تبادل النظرات، وبضع إشارات يغلب عليها الجبن واللهوجة، نتيجة للإرث المريض حول علاقة فتى بفتاة من فسق وإدانة فما بالك ونحن مختلفان في الموروث الديني:

ـ نوال جرجس!

ما إن دلفت إلى مغلق سامي، حتى وجدته كعادته بجسده النحيل الضامر ممدداً على فراء دكته نصف نائم وفنجان قهوته السادة بارد لم يمس.

أشار إليّ من فوره إلى حيث غايتي، الشباك المغلق في آخر المكان. والذي ربما لم يفتح منذ سنوات، حتى إذا ما عالجته في لهوجة إلى أن انفتح، طالعني وجه المحبوبة على الفور مكبراً كما لم أشهده من قبل، مع حركة استدارتها على صوت انفتاح ضلفتي الشباك:

ـ نوال.

كانت تلعب مع أقرانها من بنات وصبيان على طول فناء الكنيسة المغطى بالزهور والرياض ونباتات الفل وفم السبع وعباد الشمس، في مرح سرى في أعصابي سريان النار في الحطب، حينئذ وهي تجري غير مصدقة:

ـ أنت هنا.

عندئذ انحبس صوتي واكفهر لوني، وجريت من فوري إلى سامي:

ـ صحيح صحيح... تلميذة في مدرسة النهضة القبطية.

واعتدل سامي في إغفاءته وغمغم إليّ مشجعاً:

ـ كلمها، خايف من إيه؟ (ضحك) هو حتى الحب يخوف ف البلد دي.. ممنوع.. خطيّة.

إلا أنني لم أجرؤ سوى التطلع إليها خلسة، عبر عدْوها ولعبها، وفي كل مرة تتطلع فيها إلى الشباك تحييني خلسة، مواصلة لعبها وعدْوها بجسدها الفائر شديد التنسيق ووجهها البريء إلى حد تبدو لي فيه كالعذراء ذاتها في لوحات مصوري عصر النهضة.

وتزايد حبي وصداقتي لسامي معوض، لكم هو إنسان متحضر خير في مستنقع البلدة ذاك.

وداومت على زيارته في مغلقه وفتح الشباك لأملي عيني بحبي الجارف لنوال.

ومع دخول المساء، وإشعال فوانيس الشوارع أعود مع سامي وبغلته لنسهر سوياً في بيته ومشاركته بين وقت وآخر شرابه، والاستماع إلى شكواه التي لا تنقطع، كان شديد الانتقاد حتى لجماليات التراث الشفاهي الخادعة التي كنت اجمعها وكيف أنها قبطية متهافتة عدمية

ـ جرجي القديم الأولاني أنا كنت راضي بو.

ـ ولما نز القديم ع الجديد.. زادت لهاليبو.

كان يفتح عيني على مدى السلب والقهر الذي يزخر به هذا التراث الممرور، بشقيه الدنيوي والجنائزي:

ـ ما ظهرت الآه إلا من عليل الحب.

وما قالبهاش آه إلا لما ما لتقلوش طب.

وكانت مثل هذه النصوص والمأثورات تثير حنقه ورفضه فيمضي يشرب ويبصق، نافيا عن نفسه حتى قبطيته وخنوعه حتى في وجه الإقطاعي العثمنلي سيد البلدة وعمدتها الذي نهب أرضه وفداديته.. قال:

ـ البلوه التقيله إن الأربعتاشر فدان اللي ورثتهم عن أبويا وجدودي في حوض الزهيري ملاصقين لأرض البيه الدخيل.. الجسر في الجسر.

وكل ما اغفل تلات أربع سنين، أقيسهم ألقاه ناقل الجسر، وناهب الأرض... قيراط ورا قيراط وفدان ورا فدان.

يشرب ويسقي بغلته. بل هو خلال الحديث كثيراً ما يركبها مختطفا عصا طويلة أو باشكور خبيز أشبه بحربة الماري جرجس:

ـ وأنا وحياتك ما سكتش، رحتلو داخل بواباته ودواوينه السبعة، وواجهته جوا سرايته وقولتلو يتلم، الظلم حرام.

يعدل من هيئته وهو على صهوة بغلته كفارس قديم... مثل الروماني صارع التنين.. الشر:

ـ قولتلو.. رجّع الأرض يا باشا.

ـ ورجعها؟

ـ أبدا.. دا فُجر خالص، وبدل ما كان بيسرقه قيراط ورا قيراط، صبح بيسرق وينهب فدان ورا أخوه، وعيني عينك.

قلت آسفاً:

ـ والحكومة؟

ـ حكومتهم.

ـ والمحاكم؟

ـ يا ابنى دى أرض الظلم، أنت لسه صغير لا رحت ولا جيت. بكره تشوف وتقول سامى قال. دا ظلم معتق، ظلم فراعنة... جبر مش بس ظلم.. طغيان قديم ضارب فى أرض البلد دى.

يسكر ويعاود الجهر بآلامه الدفينة:

ـ انا ما سكتش. أسكت على الظلم؟

أنا مش منهم.. كله بيسكت ويخرس إلا أنى، واجهت الظلم فى عقر داره، وكل حته، فى نادى الأعيان ولوكاندة «توردى»، ولا عبته قمار وسكرته وخسرته الجلد والسقط قدام الكبير قبل الصغير.

يتنبه لبغلته فيسقيها:

ـ أبداً ما سكتش. على جثتى: دى أرضى وأرض جدودى.. أسكت؟!

وبدَا الأمر لمن عبر تلك الحارة السد ليلتها ووصله زعيق سامى وعصبيته أنه إنما يخانق أمه أو يخانقنى:

ـ أسكت. دا من رابع المستحيلات.

ويعرج على حكايات وذكريات جانبية متداخلة.. ذات دلالات لم أكن لأعرفها، كأن يقول وهو يقفز من على دكته ليمتطى ظهر البغلة المترنحة:

ـ مرة كنت باجمع قطنى.. ووصلت الغيط كده.. وعلى غير موعد لقيتنى فى وشه.. وأنا راكب زى ما أنا راكب كده.. رميت السلام مارِدش، قلت آه.. دا عايزنى أركب كده.

يعدل من ركوبته ليركب على جنب وهو يشرح لى دون أن أفهم، ثم يعاود الركوب عادى كفارس مرفوع الرأس:

ـ بصيت ورايا.. لقيت الدنيا قامت، ورجالته ورايا يترجونى ويهددونى:

ـ عيب الباشا زعلان.

ـ دا قلع طربوشه ورماه فى الخليج.

ـ نستحمل احنا.

ـ دا اللى يبات مغلوب أحسن من اللى يبات غالب.

ـ أعقل يا سامى واركب ركوبتك حسب الشرع.. العرف.

وكمن يجيبهم:

ـ اعقل. اعقل إزاى.. هو أنا مجنون.. باكل فى هدومى ياعالم.. دا كلنا ولاد تسعة.

هنا تضحك أمه القعيدة فى تؤدة مغمغمة:

هئ هئ هئ. يامجنون يا ابن المجنونة.

ويصرخ سامى فى وجهى، وهو يهز عصاه الطويلة كفارس قديم:

ـ مش بقولك.. طرامش الخنوع.. اللى فتح بوابات البلد دى لكل من هب ودب.. حتى العثمنلى.. اسكت.

لم أفهم كثيراً:

ـ عايزنى أركب كده.

يعاود الجلوس على ظهر بغلته المفتونه بما يحدث، كمن يجلس على دكة.. أى جنابى.

ومن جديد لم أفهم أو أعِ شيئاً:

ـ كده كده.. ليه هوا أنا عبد ولاّ أسير،

صرخ فى وجهى محتداً:

ـ فاهم؟

ـ لأ.

أعاد الصراخ بصوت أكثر ارتفاعاً أكثر حدة وهو يشوّح فى وجهى غاضباً عدوانياً:

ـ زى زمان. زمان قوى.. زمان قوى قوى.. قوى

وتضحك أمه بشدة فى أقصى نشوتها وهى تصفق بيديها العظميتين:

ـ هئ هئ هئ.. يامخلول يا ابن المخلولة.

إلا أنه لا يعيرها التفاتاً، صاباً كل غضبه وسطوته على رأسى تلك الليلة، ذلك أننى لا أعى:

ـ أنام على الجنب اللى يريحنى، وركوبتى أركبها زى ما انا عايز، أنا موش يسير(٢) فى بلدى وأرض جدودى اللى نهبها الدخيل البلطجى.

ظل يلهد ببغلته رافع الرأس ممسكاً بحريته على نحو لم أشهده، ولم أعرف له دلالة، والأم القعيدة تمعن فى الضحك والتمتمة فى أقصى حالات نشوتها، إلى أن جاءت صرختة التى تجمعت عليها بضع نسوة من الجيران، بينهن معشوقته زليخة:

ـ ليه. دا احنا فرسان أبا عن جد.

وحين أطللت على بوابة الدار، هالنى الجمع الغفير الذى تزايد على هيئة متفرجين وهم يضحكون، إلى أن تصدت لهم زليخة مانعة تجمعهم وتخطيهم لعتبة الدار:

ـ برا ياخويا منك لها. البيوت لها حُرمه واحنا بعد العشا... يللا من غير مطرود.

رفعت عقيرتها إلى أن سمعها سامى الغارق لشوشته فى اضطهاداته وذكرياته المريرة:

ـ البيوت مش فرجة، بيتك منك لها.

وحين انفض الجمع وهم يضحكون ويتغامزون.

اندفعت داخلة إلى سامى مداهمة وهى تحتضنه مستسلماً فى حضنها الرحب، كمن تنهره:

ـ بلاش كده. الحيطان لها ودان يا حبيبى ومحدش بيتستر على بلاوى جاره.

انتصب واقفاً فى محاولة لمساعدتها فى إنزاله:

ـ انزل ما تعيطشى وتشهق بالدموع.

انزل يا سامى ياسيد الرجاله.. تعالا يا حبيبى.

انسحبت مروَّحًا، أعانى اختناق الاضطهاد الذى اعترانى منذ تلك الليلة... وهزاله. ■

هوامش

(١) وهو ما شاهدته فيما بعد بمهرجانات صيف للمدن السنوية للفنون وثقافات العالم الثالث، المعروفة بمهرجانات نتيج هِلْ جيتْ الشهيرة... ويشارك فيها سنوياً بصنعة ملايين من آسيا وأفريقيا وأمريكا الوسطى.

(٢) أى: أسير.



«الكلام»

مسرحية: ش . ع .

في المسرح عارٍ... وفسيح.

إلى الخلف تأثير كنيسة قديمة.. إلى اليمين توجد صورة كبيرة جدا عبارة عن «بورتريه» لسامى أفندى، حين كان فى منتصف العمر. البورتريه مرسوم بالفحم. والصورة «مركونة» على صورة أكبر منها.. هى الصورة التقليدية «للرومانى» القديس مارى جرجس، وهو يقتل الوحش.

الإضاءة عبارة عن أضواء شموع قديمة متناثرة بشكل محكم على طول المكان.. الجدران متساقطة.. ومن الممكن أن يكون المسرح بلا جدران.

فى مقدمة المسرح كلب «ماريونت» يقطع المكان فى ضياع.. وفى منتصف المسرح بالضبط وعلى مكان عالٍ إلى حد كبير.. تتربع امرأة عجوز ضامرة، فى صمت.

(حين يفتح الستار يدخل سامى، يتجه ناحية الصورة.. يتحسسها.. يمسح ترابها.. ينفخه..

سامى نحيف وجسده ضئيل جداً. وحركاته عصبية.. غريبة.. مهزوزة).

سامى : انت سمعانى...؟

الأم : هه...

(صمت)...

سامى : اللى جى عشان أقوله ...

الأم : هاه ...

سامى : ودنك معايا ...؟

الأم : (صوتها رفيع ومسرسع) قول ...؟

سامى : (يتوقف) أقول ... (ويسأل) قلت لحد فين....؟

الأم : قول ..

سامى : الحكاية أصلها زادت... (يتأمل نفسه) .. وأنا معملتش حاجة .. (يتوقف) ... م الأول (محتدا) هيه دى الحكاية...

الأم : من غير زعل ...

سامى : (بسرعة) أنا مش زعلان ...

الأم : عايزه أسمعها .. وأشوفك وانت بتشتمهم .. وتهتهم واحد ورا واحد .. (ترفع صوتها) ومحدش منهم قدر ...

سامى : (تاخده نوبة انكسار فجائى...) معدتش قادر يا

مرتا، وقلت كتير..

(يسأل) انت يظهر بتنسى... (يمثل بجسده كله...) واللى أقوله من هنا.. يقع من هنا.. زى الزير المكسور.. (يتقوس ظهره وتغلف الأحزان صوته) وهوا احنا كده.. تيجى ليام وتروح.. وتتفتح البيبان وتتقفل.. واحنا نيجى.. ونروح... أصلنا مابنعدشى بنمشى.. واللى نسمعه من هنا.. ننساه من هنا

(يستدير لها) انت سمعانى... ؟

الأم : (تأكل بلحا) قول.

سامى : اللى قولتو امبارح....

الأم : قول.... قول....

سامى : مفيش حاجة تفضل.....

الأم : عايزه أسمع.... وأشوفهم واحد واحد ... وهمه بيعضوا الأرض... وانت واقف على راسهم من فوق (تصفق بيدها) زى الرومانى....

سامى : (يفرح) شفتى....؟ سمعتى عياطهم...؟ آهى هيه دى الحكاية يامرتا... اسمعيها... عايزك تسمعيها قوى (بحدة) من أولها... أصل همه كده..... وهوا دا اللى ينفع معاهم... (يغزوه الحزن) دول، عدمونى العافية يا أمى... وانت شفتى بنفسك. وكنتى دايماً وياهم.

الأم : (تأكل) كانوا بيعيطوا....

سامى : (متلهفا) كلهم....؟

الأم : ويعضوا الأرض...

سامى : كلهم....؟؟

الأم : ويقطعوا فى شعورهم (تأكل وتضحك) زى المجانين...

سامى : مين...؟

الأم : هانم.....

سامى : هانم...؟؟

الأم : ومفتاح بيه... والخدامين... والـ ... والقسيس.. والقسيس...

(تتوقف) القسيس لأ.. حرام... حرام.. حرام..

سامى : (يصرخ) أسكتى..

الأم : (بهمس) حرام...

سامى : قلت أسكتى.. سدى حنكك.. واقفليه...

(يدور غاضباً حول نفسه) تسيبى ابنك وتروحى معاه...؟

(يصرخ فجأة) قلت اسكتى...

الأم : (بضعف) أنا بس باقول...

سامى : (مقاطعاً) ابنك... تسيبيه...؟ فى الطريق وحده...؟ واقف مش شايف... ؟ واللى وراه كتير ملو الطريق... (يستدير) وهمه واقفين... واحد ورا أخوه.

الأم : (بتخاذل) انا قلت حرام...

سامى : عشان القسيس.. عشان تبقى معاه... وتمديلو إيدك الصغره من بعيد.. وهو مش شايفك.. وانت واقفه.. وانت ماشيه.. وقبل ما تحطى جسدك فى الأرض... (يتوقف مرة واحدة) ... (بحدة) .... خلينى أكمل كلامى.. مش عايز أسمع منك... أنا سكت...

الأم : انت بتقوليها...

سامى : خلاص سكت..

الأم : انت بتقولى...

سامى : (تشير إلى فمها المغلق) هه.

الأم : (غاضبا) دا أنا سامعها... ماليه ودانى...

سامى : هه.. (تشير إلى فمها)

الأم : طول عمرك معاه... واقفه وراه...

سامى : عايزه أضحك... وهمه بيعيطوا...

الأم : (يرتبك) مش عارف... (يسأل نفسه) كنت دايماً

سامى : اقولها كويس.. وكنت عارف مكان الحبال... والفرقلة والكلام اللى حاقوله لهم... واحد واحد... قول وانت تعرف.

الأم : مش لاقى.. (يبحث) أول كلمة... (صمت ثم

سامى : بحدة) مش فاكرها (يتقوس) وقعت....

واحنا دايماً كده... قبل ما نمشى.. مفيش حاجة تستنى ... حتى الكلام.

الأم : قول م الأول....

سامى : مش لاقى الأول....

الأم : ساعة مادخلوا على بطنهم....

سامى : (يسأل) من عند الرومانى....؟

الأم : قبليه بشويه...

سامى : (بحدة) نسيتى....؟

الأم : شيفاهم بس.. فيهم ناس بتشعر دم والأرض بتشرب (صمت)....

سامى : أبداً.. أبداً.. لا.. (صمت) الأول مش كده.. دا الآخر... (يتوقف) لا... الآخر مش كده. دا قبل الآخر بشويه... مكنوش لسه دخلوا كلهم.. الجميع.. حتى الخدامين... اللى جت تجرى.. وأنا وقفت فى وشهم... وقفلت عليهم.. ساعة ما كنت بتضحكى... وتاكلى فى طرحتك السودة... وعماله تصقفى بإيدك... ومكنشى فيه سنان فى حنكك... أنا شفت ساعتها... ورحت فى الضحك.. لما شفت حنكك.. وكل اللى كان فيه... ووقع...

الأم : (تضحك وتخفى فمها بكفة يدها)... كنت أنت بتجرجر فيهم.. (تشير إلى الأرض) تحت... عند رجليه.. والدم ملو الأرض...

سامى : (لنفسه) أنا أصلى قلتلهم كتير.. ورحت بيوتهم وحفيت.. أنا عملت اللى عليه...

الأم : (تضحك) الدم... الدم.

سامى : (يذعر قليلا) حفيت ....

الأم : زى الرومانى...

سامى : الرومانى زمان... الرومانى كان عند التعبان.. (يتضخم صوته شيئا.. فشيئا) مكنش فيه ميه فى البلد.. التعبان سادد السكة.. ومفيش حد يروح ولا ياجى... مفيش تجارة... والناس عطشانة... الناس كانت بتشرب فى عرقها... تعمل إيه....؟؟ الوحش شرب كل البحر.... ومفيش بلد تعيش من غير ميه... (يصرخ) الوحش كان بسبع روس...

الأم : كنت زيه... الرومانى....

سامى : (يتساءل) زيه....؟ (يواصل) الرومانى زمان.. الحربة كانت فى إيده.. (يصرخ) أصل دا وحش.. وحش مفرود ع البحر.. شرب البحر فى تلات شفطات.. الناس كانت بتنام عطشانه.. (يصرخ) تعمل إيه..؟ (بصوت عال) متشربش....

الأم : أنا عايزة بس أشوفك... وانت واقف زيه وف إيدك الحبل..

سامى : زى مين....؟؟

الأم : الرومانى....

سامى : (بحدة) اسمعى الكلام.. مش عايز أقوله تانى.. هيه كلمه واحدة اللى يقولها سامى.. ابنك (بحرارة) اللى سبتيه عشان خاطر الراجل...

الأم : الرومانى....؟

سامى : الرومانى زمان... لازم تعرفى دا تمام.. أقوله مرة واحده أنا باقول ع القسيس... القسيس اللى مشيتى وراه. دا اللى باقوله....

الأم : (بتوسل) عايزه أسمع... م الأول... وأشوفهم فى الحبل.. م الأول...

سامى : (مغمغما).. م الأول.

الأم : من ساعة ما دخلوا...

سامى : همه ما دخلوش مره واحده.. كانوا بيدخلوا واحد ورا واحد.. مفيش ناس تدخل مره واحده.. هيه كده الدنيا.. إحنا جيناها كده.. انت جيتى الأول وبعد كده بشوية أنا جيت... (يسألها محتدا).. أنت نسيتى..؟ (يتحسر) وقع منك...؟ زى سنانك ساعة مافتحتى حنكك قوى... قوى... وأنا قعدت أضحك..

الأم : (منفعلة) وهمه وشهم ع الأرض.. وعمالين يعضوا.. وياكلوا فى روحهم.. ويشدوا شعورهم.. وانت عند الباب... وف إيدك الحبل وبتصرخ فيهم...

سامى : كنت باصرخ قوى... بعلو صوتى..؟

الأم : وأنا ضحكت...

سامى : مكنشى فيه إلا واحده... كله وقع... حتى الأول.. (بهياج) أقول فين..؟ الأول راح فين......؟؟ (صمت)
(يتجه ناحية الصورة، ويروح يمسح ترابها ويتأملها)..

الأم : (بطفولة غريبة) عايزه أسمع... هه... قول ياللا... هه...

سامى : (يستدير ناحيتها) أقول منين...؟؟ (لنفسه) هوا إحنا نقدر نقول حاجة من غير الأول....؟

الأم : قول .... م الأول ...

سامى : مش لاقى يامرتا.. مش لاقى ياأمى... (مندهشا)

وكنت دايماً اقول ... كل ليله كنت أقول.. وحتى لما كان يتوه منى.. وأنا بقول.. وهمه هنا...

(يضرب الأرض بقدميه) تحت رجليك.. والحبل فى إيدى.. وهانم وشها فى الأرض.. وشعرها منفوش.. فى البيت.. وعينها مكسورة.. وف مرة عيطت... ف مرة كانت حتموت.. سبتلها الحبل.. عشان متموتشى.. عشان تفضل كده.. زى ما أنا عايز...

الأم : (تسأل) وليه مموتهاش....؟

سامى : ما أقدرشى....

الأم : ليه....؟؟

سامى : أموتها....؟؟

الأم : ليه....؟؟

سامى : ما أقدرشى...

الأم : تموت...

سامى : متموتشى...

الأم : ليه....؟؟

سامى : مش بإيدى.....

الأم : عشان متجيش...

سامى : لازم تيجى...؟

الأم : ليه...؟؟

سامى : (صارخًا).. متموتشى... (صمت).. (يتحرك فى هياج، شأن الناس حين تتوتر).. (يحكى)... وف مرة ماتت هنا.. الحبل كان تقيل.. وأنا كنت زعلان.. وقلتلها ترجع.. ويومها ماتت.. وانت صرخت... والبلح وقع منك على راسها... (منزعجًا قليلا) والدم كان مالى الأرض.. زى يوم الرومانى عند البحر...

الأم : ماتت...

سامى : رجعت تانى... (يشرح لها بيديه) الكلام دا كان زمان...

الأم : أيام الرومانى....؟؟

سامى : (غاضباً) الرومانى زمان... وأنا قلت.. الرومانى كان عند الوحش... وحش شرب البحر فى سبع شفطات. وحش بسبع روس. وهانم مكنتش عند الرومانى.. هانم النهاردة....

الأم : وماتت...؟

سامى : رجعت تانى.. وانت شفتيها.. بعد حكاية الدم... لما ماتت.. بعد كده بقت تيجى زى ما أنا عايز كل ليلة. الوقت اللى أعوزها فيه.. لما افتكر لما أزعل.. ساعة ما افتكر.. وأزعل..

الأم : وتيجى ليه....؟

سامى : ما اقدرشى استغنى عنها... (صمت) هيه مش كانت معايا.. جنبى.. بشوفها.. دى بقت زيى.. دى بقت أنا.

الأم : زمان...

سامى : زمان.. لما كانت معايا... (بغضب) يبقى لازم تيجى ضرورى.. أنا أجيبها.. (يتوقف) وحتى لو مجبتهاشى لازم تيجى... تبقى معايا... وحتى لو ماتت... أقدر أجيبها.

الأم : (بزهو) زى الرومانى....

سامى : (مستمرا) زى الرومانى.. الرومانى بييجى... بس مش كتير.. الرومانى...

الأم : الرومانى بنشوفه.

سامى : إحنا لازم نشوفه.. دا كان زمان.. وعمل حاجات. (فترة) الدنيا كانت صغيرة.. ومكنشى فيه غير بحر واحد البلد بتشرب منه.. بلد بحالها على بحر... (يتضخم صوته) بلد.. ناس.. رجاله... وستات.. وعيال وبنات... ونخل.. بلد عايشه على بحر وجالها الوحش.

الأم : الأول... ؟

سامى : الأول. (فترة) الوحش ييجى الأول.. وبعد كده ييجى هوه... ع الحصان...

الأم : كان أبيض.

سامى : (ضائقًا) أبيض ولا احمر.. المهم إنه ييجى.. لازم ييجى.

الأم : الأول....؟

سامى : لا ... الأول ييجى الوحش... وبعد كده الرومانى علشان يخلص... (بشكل عادى) أصل مفيش حاجة تيجى مع أختها.. لازم يبقى فيه الأول....

الأم : أيام الرومانى.....

سامى : أيام الرومانى.. وأيام هانم... النهاردة!.

(صمت طويل)

الأم : احنا كبرنا... (تضحك).. أنا عديت المية....

سامى : (يتأمل الصورة قليلا ويطوف حولها) زمان كنت بتشتملى ...

الأم : لا ... لا ... عايزة أشوفهم مع بعض.. الجميع ....

سامى : (بغضب).. مفيش مرة واحدة.. وأنا قلت. لازم حاجه الأول..

الأم : قول ....

سامى : (لنفسه) ... مش عارف .. مش لاقى .. (بأسى). دايماً كنت أقول كويس .. وييجوا .. هنا تحت رجليك.

الأم : هييجوا ..؟؟

سامى : دول عدمونى العافية .. هيه وهوه .. والعيال (بحماس) ولازم ييجوا.

الأم : (بحذر) القسيس لا ...

سامى : عشان خوافه ...

الأم : لا ...

سامى : عشان هتموتى ...

الأم : هييجوا ....؟؟

سامى : (يبحث منكساً) .. (ثم يعثر على حبل عند الباب...) الحبل...

الأم : الجميع.

سامى : اللى افتكره منهم... (يتأمل الحبل) ...

الأم : (تناديه) ... سامى ...

سامى : (مشغولا) ... هاه ...

الأم : تعالى قدامى ...

سامى : بفك الحبل ...

الأم : هييجوا ...؟

سامى : معقود ...

الأم : ومعاهم (هوه)

سامى : خوافه وميته ...

الأم : الأول.. والآ الآخر ...؟

سامى : (مشغولا) .. شايفه ابنك... واللى فيه...؟

الأم : اضربهم ..

سامى : خايفه منه .. ومخبيه وشك ..؟

الأم : زى مارى جرجس ...

سامى : (يسحب الحبل منفعلا ومتجها إلى الأمام) ... الناس كلت بعضها ....

الأم : بالحبل.

سامى : الحرية كانت فى إيده.

الأم : قدامى.

سامى : الشر صاب البلد.. الناس كانت بتنام م المغرب.... تعمل إيه...؟ خايفه.. الوحش سادد السكة.. نايم بطول البحر .. و .. ح .. ش ..

الأم : عايزه أشوف الدم.

سامى : بقى ملو البحر .. البحر بقى أحمر .. زى الطماطم.

الأم : الحبل كان فى إيدك.

سامى : جه م الجبل .. بالحصان .. جه يجرى بالشوط

الأم : عايزه أشوف .. أشوف .. (فترة صمت متوسطة)

سامى : (يروح يقطع المكان شارداً متحدثاً إلى نفسه. وفى صوته رنة عتب).

وكنت أرحلها فى دخلة الليل .. أمشى لحد البيت .. واحد واحد كنت أرحله .. واحد واحد .. (يلتفت إلى أمه فجأة) وانت هاتعقدى كده ..؟؟

الأم : عايزه أشوفهم فى الحبل.

سامى : (بحدة) تفضلى على كده ...؟

الأم : وانت ماشى .. خليهم ييجوا.

سامى : إحنا لازم نمشى.

الأم : عشان ييجوا...؟

سامى : همه بييجوا ويمشوا.

الأم : وانت حاتفضل ماشى...؟

سامى : كلنا ماشيين.

الأم : وهمه...؟

سامى : (يبحث) .. مش لاقى.. مش لاقى .. أصلى معملتش حاجة.. وكان لازم أعمل .. أنا كنت نجار .. وعندى مغلق خشب.

الأم : وكنت بتقابلهم.. طول عمرك.. ؟ مش كده ..؟

سامى : إحنا اتقبلنا .. الناس بتشوف بعض فى الدنيا.

الأم : أنا كنت قاعده أيامها .. زمان..؟

سامى : كنت بتمشى.

الأم : أمشى.

سامى : قبل ما يقع .. واحنا كده.. يقع منا كتير .. قبل المشى .. انت نسيتى...؟

الأم : مش فاكره.

سـامى : هوا كـده .. بس مـفـيش حـاجـة بتـروح .. كله بيـفـضل .. لازق فـينا .. يبـقى بتـاعنا .. اللى عملناه.

الأم : زى الرومانى.

سـامى : موجود .. طول العمر .. فى كل حته.

الأم : كنت زيه.

سـامى : (يبحث عن الحبل) ... الحبل ...

(فترة صمت .. هو مشغول بفك الحبل ..)

سـامى : (دون أن يلتـفت إليـهـا) .. فى يوم م الأيام بعـد ماتفضلى قاعدة كده .. هاتقعى .. وساعتها مش هيبقى فيه حاجه .. حتى الرومانى.

(صمت)

الأم : ليه ..؟

سـامى : هيروح.

الأم : يروح فين ...؟

سـامى : يروح هنا .. (يشير إلى الجمهور) ...

الأم : أنت بتصبح زيه .. وف إيدك الحبل.

سـامى : الرومانى...؟

الأم : عند الوحش.

سـامى : الدنيا كـانت صـغـيـرة .. أيام الوحش .. والناس غلابة. كل واحد من بيته لدكانه.. ومكنشى فيه قهاوى .. ولا حنفيات .. وكان ليل.

الأم : مكنشى فيه شمس ..؟

سـامى : كان.

الأم : شمس ... ؟؟

سـامى : بس كانت كنزه .. زى الدنيا .. والليل فيها كان كتير.

الأم : أيام مارى جرجس.

سـامى : سـاب شـغله وكل اللى وراه .. اللى مـربوط بيـه ..... ونزل جرى من ع الجبل .. وجرى ع البحر .. بره البلد .. فى الخـلا ... والحـريـة كـانت فى إيده.

الأم : زى الحبل .. اللى فى إيدك.

سـامى : (يبحث عن الحبل منزعجاً .. حتى يعثر عليه .. ثم يسحبه خلفه .. ويتحرك إلى الأمام غاضبا ..) كـان جـبـلاوى عـايش على الشـوك .. راجل من الرجـاله اللى بتـقـضى حـيـاتهـا فى القـلايات .. محدش منهم قدر يقف فى وشه .. الوحش صرخ بعلو صوته لما شافه.

الأم : (صارخه) .. بالحرية...

سـامى : البحر بقى أحمر.

الأم : دم ... دم ...

سـامى : م الوحش اللى مص البحر .. العالم.

الأم : بالحبل.

(سامى يمسك الحبل فى يده .. ويروح يسـحـبـه أكثر فأكثر).

(وعند البـاب تظهر امرأة تحبو .. شعرها يغطى كل وجهها).

سـامى : (يصرخ فيها) .. ادخلى ادخلى.

الأم : (تستدير مصفقة فرحانة) .. جت ... جت ..

(تدخل المرأه زاحفة، تتلفت حولها وكأنها تبغى التعرف على المكان .. يبدو عليها الانزعاج .. سـامى فى تلك الأثناء .. يروح يتـحــرك فى عصبية وجدية أكثر ...ومن آن لآخر يتوقف فى مواجهة أمه).

الأم : متقفنشى ساكت.

سـامى : مش قلتلك لازم تيجى.

المـرأة : أنا معملتش حاجة.

سـامى : (غاضبا) ... أنت. !!

(يروح يطوف حـولهـا، دون أن يلتفت إليـهـا) .. أنت .. أنت معملتيش .. بعد دا كله..؟؟

الأم : أمسك الحبل فى إيدك.

(ينتبه لوجود الحبل)

سـامى : (للمرأه) ... بعد كل ده ..؟

المـرأة : معملتش.

سـامى : (شامخًا عند رأسها) .. دا أنا معدشى فىّ حاجة منك ومن اللى عملتيه ...

الأم : (شاهقة) ... ابنى ...

سـامى : معدشى فيّه .. وانت السبب.

المـرأة : ما انت كبرت.

سـامى : أترمى فى الشـارع ... تاكلنى الكلاب .. أحـرق روحى بالجاز.

(بحدة) معدش ليّه وجود... ؟

(صمت)

المـــرأة : وشعرك شاب.

ســامى : (منتحيًا) ... تسيبينى فى نص الطريق .. فى نصه ..

المـــرأة : ما اقدرشى.

ســامى : وحدى ... مزروع .. شايب وحده.

الأم : الحبل ... الحبل.

ســامى : (هائجا) ... تهربى وتسيبينى .. ؟ عشان قربت.. رجلى صبحت هناك.

المـــرأة : ما اقدرشى ... ما اقدرشى.

ســامى : وكان ليه م الأول....؟

المـــرأة : مكنتش عارفه.

ســامى : إحنا أصلنا مبنعرفش كويس ... (يتحرك فى حماسة). (يتوقف) .. وأنا حتى مش عارف أبتدى منين ... كل اللى أنا عارفه إنك مكنتيش لازم تجرى. تسيبينى فى نص السكة ... واقف زى التايه .. وتجرى، وكل الحكاية إنك معرفتيش م الأول.

الأم : (صارخة) .. لأ ... مش كده.

ســامى : (غاضبا) ... وحدى .. وتجرى.

المـــرأة : معرفتش م الأول.

ســامى : (يخطو ناحية الباب ... ثم يعود إلى مقدمة المسرح منتفضا .. هائجا) .. (لنفسه) .. ما أنا زيك. فاتنى الأول .. ما عرفتوش .. راح .. اختفى .. وطول العمر وانا أفتش عنه .. طول العمر واقفلى فى وشى .. زى العمل الردى.. زى الماضى. زى كل الوحش اللى عملناه فى الدنيا .. احنا أصلنا بنيجى نلبسه .. ويكبر معانا ... زى الجلد .. زى إدينا ورجلينا .. زى الشعر.

(يتوقف)

واحد يبقى موهوب .. وواحد يبقى عبيط .. (ينتبه لوجودها منكسة. مأخوذة .. تحبو خلفه). وواحد تسيبيه وتجرى .. عشان خلاص ... ماشى .. معزل .. مسافر مش حايرجع .. رايح على هناك على طول. واللى وراه ملو الطريق .. وكله وحش .. نصه مدفون تحت التراب .. ونصه طالع م الأرض .. زى النخيل ...

(ينتحب)

وتيجى الناس تدوس ع النجيل وتمشى. وتزرع نجيل تانى ... وتمشى .. وتيجى الناس تدوس ع النجيل وتمشى .. وتزرع نجيل تانى .. وتمشى...؟

(يروح يصرخ فيها عند رأسها)

تسيبينى فى نص السكة .. وتجرى .. ؟

الأم : (مصفقة) .. عايزه أشوفهم فى الحبل.

ســامى : (للمرأة) عشان تشوفى واحد تانى.

(المرأة تعبر بجسدها كله عن خجلها ... تستدير إلى الخلف ... وتنزوى أكثر فأكثر ... وهو يصرخ فيها ويطاردها .. والمرأة تنزوى).

عشان تقابليه .. عند راس حاره .. تقابليه. فى شارع .. تقابليه. فى حتة مقطوعة .. تقابليه .. ووراك الشايب وحده .. واقف مكسور.

المـــرأة : ما اقدرشى .. انت كبرت .. والناس ملو الشارع ... (بصوت مهزوز) ... وانت بتقع ...

الأم : اضرب .. ابنى ... اضرب.

ســامى : الناس ... ؟

المـــرأة : وقالولى.

ســامى : ملو الشارع ..؟ قالوا لك .. وأنا بقع ..؟ (يتساءل) ... همه اللى قالوا .. الجميع ... ؟

المـــرأة : ناس منهم .. قالوا ...

الأم : اوعى تقع .. اوعى تمشى بضهرك .. اوعى تخاف؟

ســامى : (مبتعداً عنها إلى الداخل) .. عشان راجل بيقع .. بيبقى قرب الأرض .. (يصرخ) .. يدوسوه ... يسيبوه واقف .. وحده..

(يطوف حول القاعدة التى تتربع عليها أمه .. والمرأة من خلفه زاحفة .. ويروح يتحدث بصوت هادىء حزين).

وتيجى ليام .. وتروح .. وناس تيجى .. وناس تقف وحدها .. وتروح.

(يتوقف فى مواجهة المرأة معاتباً)

قالوا لك تسيبينى؟

المـــرأة : (بصوت مكسور) ... أيوه.

الأم : امشى لقدام .. والحبل فى إيدك.

ســامى : (محتداً) وكان ليه م الأول ... ؟

المـــرأة : ما عرفشى.

ســامى : تسيبينى عشان معرفتيش ..؟

(عند رأسـهـا) ... أنا أشـيل ترابك ..؟ عـملك الوحش.. عشان معرفتيش ..؟ عشان غلطتى .. مـشـيتى فى سكه غلط م الأول .. وقـعتى وانت ماشيه .. على كتافى .. على كتافى ...

المـــرأة : غلطة.

ســامى : (عند أول المسرح)

اللى يحصل فى أول السكة يجينى .. يفضل واقف مركون .. وبعد كده يجينى ... ؟

الأم : زى الشر .. عند البحر .. زمان.

ســامى : تراب الطريق يجينى ...

الأم : الشرا.

ســامى : (مؤكداً للمرأة) .. تراب الطريق.

الأم : أوعى تنسى اللى فات.

ســامى : تعترى الأول .. وأعتر أنا بعد كده...

الأم : خلص .. خلص.

ســامى : (يتـذكـر الحـبل. يروح يسـحب المرأة خلفـه فى حركات قاسية قليلا .. والمرأة تئن .. وتتوجع ... والأم تضـحـك وتصـفـق .. وتميل فى حـركـات عنيفة منتشية .. صاخبة).

الأم : خلص .. خلص ...

(فترة) .. تراب الطريق.

ســامى : (وهو يلكزها أكثر)

على كتافى .. على كتافى.

المـــرأة : عايزة أمشى .. ورايا شغل.

ســامى : عشان واحد تانى.

المـــرأة: أنا جيت .. امبارح!.

ســامى : العمر بطوله حاتيجى.

(يتذكر فى أسى)

معدش فيه عمر .. وقع فى السكة ..

(بحدة) .. وقعتوه ؟

(صمت)

(يروح يخطو مضطرباً داخل المكان .. تستوقفه سلسلة قديمة لها صليل بجانب الجدار فى المؤخرة .. يتفرسها. يلتفت إلى المرأة .. يخطو .. تستوقفه صورة مارى جرجس .. يتسمر فى مواجهتها .. يخطو مقـتـربـاً منهـا .. يتـوقـف مـبـهـوراً .. يداه مرفوعتان .. يتقدم ويعدل من وضع الصورة .. حتى تصبح فى مواجهة الجمهور .. يبتعد عنها بظهره .. والمرأة مربوطة به .. بذعر .. وكما لو كـان مـارى جـرجس .. يتـحـرك بحـصـانه أمـام عينيه .. يصرخ فجأة ويخفى عينيه) .. الحصان .. الحصان ..

الأم : (مندفعة) .. زمان.

المـــرأة : (باستعطاف) .. مليش ذنب.

ســامى : (يجرى إلى الصورة ويبعدها إلى الخلف).

المـــرأة : ورايا شغل .. والعيال بترضع.

ســامى : (للمرأة) ولاد الراجل ...؟

المـــرأة : (بصوت خافت) ولاده.

ســامى : (يرفع صوته) اللى قابلتيه، بعد ما قابلتينى. بعد ما مشيت .. (بصوت عادى) .. ورحت الدكانه شريت عـصـابه عـشـان عـينيـه .. وقـعـدت فى الأرض .. وشعرى أبيض.

المـــرأة : (بصوت هادىء). العيال بترضع.

(يمضى يتحرك صاخبا كأنه يبحث عن شىء .. والأم تطل عليه من مـجلسـهـا .. وكـأنهـا تحـاول الإمساك به).

الأم : اضرب فى القلب.

(سامى يتـوقف فى مكانه مـتـمطيـا .. يسـتـدير بحركة أقرب منها إلى حركات الدمى).

الأم : فى القلب.. عشان الناس تشوف، وتسمع وتبكى.

(سامى يتنبه لوجود المرأة الزاحفة .. فترة).

الأم : وياما ناس حاتبكى .. يا ما.

(سامى يتحـرك حول المرأة فى عصبية أكثر .. فترة).

الأم : ويا ما بكينا .. يا ما

المـــرأة : (ترفع رأسها وتغمغم)

أنا ببكى.

ســامى : (يضحك .. والأم تغيب فى الضحك والتصفيق .. واحداث الضجة)

(المرأة تنكمش .. وتتداخل فى بعضـهـا .. وتمسح دموعها بكف يدها)

(سامى يروح يتأمل دموع المرأة .. ويميل بجسده

كله .. ويعبر بيديه ... ويضحك .. يضحك .. ويضرب فخذه بكف يده .. بلا صوت للضحك..)

الأم : زى امبارح .. أوعى تسكت .. وتنسى.

المرأة : (مغمغمة) .. أمشى لولادى.

سامى : (صارخا) .. مش عايز أسمع صوتك.

الأم : (بزهو) .. هو دا ابنى .. الحبل فى إيده.

سامى : سمعته قبل كده .. يوم ما قبلتك .. زمان .. والنهارده بتغيرى سكنك .. عشان ابتليت .. وكله راح معدشى عندى.

المرأة : (بنفس الصوت الخافت .. الخالى من التعبير). هيه كده العيشة.

الأم : أوعى تنسى اللى شفته طول الطريق. (بحماس) .. لما كنت تحط رجلك وتعتر .. وف مرة وقعت .. وف مرة قمت .. وف مرة مشيت على رجل واحدة .. وف مرة مرضت .. وف مرة قلنا دا مات.

المرأة : أنا السبب .. أنا؟

سامى : إنتى وهمه .. الجميع.

الأم : عايزه أشوف .. الجميع.

سامى : (تتضاعف حركته .. فترة).

الأم : وهمه واقفين واحد ورا أخوه.

سامى : (ينشغل بالحبل .. وسحب المرأة خلفه .. والتحرك إلى الداخل .. تأخذ المرأة مكانها زاحفة .. إلى الداخل .. إلى جانب الجدار منكسة صامتة. سامى يسحب الحبل .. ويجذبه فى معاناة فترة.. وفى النهاية يدخل رجل ممتلىء، وجهه أبيض وعيناه واسعتان مفتوحتان .. يدخل إلى المسرح يحبو على ركبتيه يمضى يتعرف جنبات المكان .. ثم يتجه إلى الأم والابن).

مفتاح بيه: كنت هنا امبارح.

سامى : ادخل على ركبك.

الأم : (منتشية) .. الحبل فى إيدك اليمين.

مفتاح : أنا معملتش حاجة.

سامى : بعد دا كله.

الأم : أوعى تنسى.

مفتاح : مليش ذنب.

سامى : انت مسبتش حاجة.

الأم : احنا عطاشى من يومها .. من زمان.

سامى : كل حاجة حتى العضم .. والأرض.

مفتاح : الدنيا كده.

سامى : ترمينى فى الشارع .. شايف اللى أنا فيه؟ (يشير إلى نفسه وبيته..)

مفتاح : (منكسا) مش أنا بس.

الأم : (صاخبة) .. أبداً .. أبداً .. مش كده.

سامى : (بحدة). مسبتش حاجة.

مفتاح : مش أنا بس ...

سامى : و ...؟؟

مفتاح : مش أنت بس ...

الأم : اسمع ...

سامى : (محتداً) ليه .. عشان إيه؟.

مفتاح : عشان صغير.

سامى : وأنت ...؟

مفتاح : (لا يجيب فترة) .. إحنا كده.

سامى : تعدمنى العافية .. حتى العضم. (يروح يتحرك من حوله .. ومفتاح فى وقفته .. مضطرباً .. صامتاً ..) ويا ما رحلتك البوابة .. وقلتلك ارحم.

الأم : دا كان زمان .. وراح .. (بحدة) الحبل فى إيدك .. وهوا مش موجود. (سامى يتوقف قليلا .. فترة .. للأم).

سامى : دا تحت إيدى .. أنا مارى جرجس.

الأم : فى القلب.

سامى : (للرجل) .. عشان إيه؟

مفتاح : هيه كده .. من فوق .. م الأول؟

سامى : وأنا؟

مفتاح : انت زيهم .. وأنا معملتش حاجة. (صمت) .. وأنا زيهم ..

سامى : (منحبا) .. تدوسونى؟

الأم : عايزه أشوف .. مش كده.

مفتاح : هيه كده.

سامى : كبير ياكل صغير .. سمك فى بحر!

مفتاح : ولازم تفضل.

الأم : الشرمات.
سامى : (لمفتاح بيه) حتى العضم ..؟
مفتاح : وليه لأ؟.
الأم : (لنفسها) زى زمان.
سامى : شايف اللى أنا فيه؟
مفتاح : هوا دا اللى لازم يحصل.
الأم : الدم .. الدم.
(سامى يتحرك حول القاعدة .. وبيده الحبل، وهما فى طرفيه واحداً .. وراء الآخر).
سامى : دا انا بموت.
الأم : وأنا.
مفتاح : (يستدير هامسا للمرأة) واحنا ...
(المرأة تتحرك خلسة إلى جانب مفتاح .. وتقف فى صمت).
(سامى يتنبه لحركة المرأة)
سامى : بتقفوا جنب بعض؟!
مفتاح : إحنا منعرفشى بعض .. (فترة)
المرأة : بنيجى هنا بس .. مع بعض .. (تطرق)
وأنا مبشوفوش .. (تشير بيدها إلى الخلف).
هناك .. فى الدنيا.
سامى : إنتو هنا جنب بعض.
مفتاح : (منكسا) هنا.
سامى : وأنا وحدى.
الأم : أوعى تخاف.
سامى : (محتداً) .. إنتو لتنين كسرتونى
(يجلس تحت القاعدة...)
قبلتكم مرة .. مع ناس كتير .. مع كل الناس ..
واحنا أصلنا لازم نتقابل.
(بغضب) .. نشوف بعض.
مفتاح : كل الناس .. طول عمرها كده.
سامى : (بتخاذل). انت وهيه .. والغايب.
مفتاح : فى السكك .. بنشوف بعض.
سامى : تعلموا فيّه كده.
المرأة : أنا مليش ذنب .. (تضحكَ لمفتاح).
مفتاح : وانت اللى جيت فى سكتى.
(بصوت عادى)
وأنا الكبير.

سامى : مليش وجود ..؟
مفتاح : لك.
المرأة : أيوه.
سامى : مليش .. ؟
مفتاح : لك .
المرأة : زينا.

(صمت)

الأم : اطحن.
سامى : (متوترا) .. تعدمونى .. كلكم .. الجميع؟
مفتاح : أنا معملتش حاجه .. أنا زى الجميع.
المرأة : وأنا مشيت عشان قالوا. ناس منهم قالت ..
سامى : ليه كده .. ندوس بعض؟
مفتاح : احنا كده.
المرأة : أنا مليش ذنب.
الأم : (تميل بجسدها على ابنها وتتعقبه .. وتسأل) بتقول كان فيه شمس؟
سامى: (يتوقف متذكراً) .. كان.
الأم : والنهارده فيه؟
سامى : فيه ..
الأم : لكن هوه موقفشى ساكت أبداً .. أبداً مبكيش.
(تسأل بحدة)
مش كده؟
سامى : الحربة كانت فى إيده.
الأم : قدام الوحش.
سامى : كان راجل.
الأم : هوا دا اللى بقولو .. (فترة)
(مفتاح والمرأة يتبادلان النظرات الوجلة .. شيئا فشيئا .. يضطربان .. يتولاهما الذعر .. يروحان يلتصقان الواحد إلى جانب الآخر .. ويتبادلان النظرات المنكسة مع سامى .. ويمضى سامى يعقد طرف الحبل ويجذبهما خلفه غاضباً .. والأم تصفق .. وتلوك شيئاً فى فمها .. وتصرخ).
الأم : كل ليلة بيجوا.
سامى : لازم ييجوا.
الأم : ونتفرج عليهم .. والحبل فى إيدك.
سامى : اخلص اللى عملوه .. عمل العمر. (يزفر)
الأم : خلص.

(سـامى يتـحـرك أكـثـر .. وهمـا يذعـران .. ويعانيان)

سـامى : (للأم بصوت من يحكى حكاية مؤلمة) ..
فى مـرة رحت بوابة مـفـتـاح بيـه .. (فـترة) .. الخدامين كانوا ماليين الدنيا. والكلويات ع البوابة والبوابة مفتوحة بطول الشارع.
(يتوقف.. يستدير إلى الرجل غاضبا) ..
كل دا حصل.
(بحدة).
إياك اسمع صوتك .. إياك.
(الرجل يطرق مذعوراً .. والأم تنتشى).

الأم : بيرجع تانى .. هوا بحصانه.

سـامى : (للأم .. يحكى). فى مـرة خـبطت على بيـتـهـا (يشير إلى المرأة) كانت السكة مقطوعة .. والعتبة بطول الحارة.. والباب مقفول .. لقيتها راقدة جوه .. فى آخر البيت .. معاه.
(يتوقف) .. (يستدير للمرأة).
إياك .. إياك.
(المرأة تخجل .. وتنزوى .. وتتداخل فى نفسها)

الأم : أوعى تسيب الحبل .. اضرب.

سـامى : (يحكى وبيده الحبل).
فى مـرة كنت مـاشى فى السكة رايح الغـيط .. غيطى جنب غيطه.
(يشير إلى مفتاح بامتعاض).
والليل كـان دخل .. والناس ملو السكة .. ومكنشى فيه سكه تانية.
(يتوقف ويستدير إليه محتداً).
إبعدوا عن بعض .. إنت وهيه .. والجميع.
(بغضب أكبر) .. متقفوش صف واحد.

الأم : أوعى ترجع.

سـامى : (عند أول المسرح .. بصوت حزين) .. أنا كنت وحدى وهمه جنب بعض .. الجميع.

الأم : أنا معاك.

سـامى : كنتى معاهم.

الأم : جنبك.

سـامى : زمـان كنتى مـعـاهم .. وياهم.. وأنا كنت واقف هناك.. وحدى .. أنا لسه .. موقعش منى كتير.

الأم : أنا الوقت معاك .. (بتوسل) معاك.
(يتبـادل كل من الرجل والمرأة النظر. ويزحـفان إلى الوراء شيئا .. فشيئا).
(يسقط طرف الحبل من يد سـامى .. فيزحـفان أكثر إلى الخلف فى بطء وتلمس ..)

سـامى : (يستند على القاعدة).
نفضل نحبى واحنا جنب الأرض .. (فترة) وف يـوم م الأيام نـقـف عـلـى رجلينا زى الـنخل .. ونمشى .. وخطوة ورا خطوة نكبر ونروح السوق.
(فترة).
(يتسللان أكثر إلى الخلف).
وطول ما احنا ماشيين نصرخ ونملا الدينا.
(يبـتعد عن القاعـدة .. ويصرخ فى أمـه .. التى تخفى عينيها بكفة يدها منزعجة ..)
وف يوم من الأيام نقعد.القعدة بتاعتك دى.. زى الذنب عنينا مـفـتوحـة على مـا فيش .. وكل اللى معانا واقع فى الأرض وتايه.
(يدور حولها باحثاً عن شىء).
ف يوم م الأيام نغمض عنينا وننام. وساعتها مش هنقوم .. عشان نزعق ونروح السوق .. وكل اللى ورانا حـانسيبه. وساعـتهـا مش هيكون فيه حاجة ورانا .. غير الزعيق اللى مالى الدنيا.
(محتداً).
فى يوم م الأيام كنت بتشتمينى وواقفة معاهم فى الصف.
(الأم تشوح بيدها رافضة).
وف يوم م الأيام قـعـدنا فى وش بعض .. الواحـد فى وش التانى زى العمل الردى .. ومفيش.
(يتـوقـف .. يتـبـادل الرجل والمرأة إلى الخلف النظرات المتلصـصـة .. ويزحـفان أكثر إلى الخلف .. يختفيان..)
وف يوم م الأيام واحـد منا هيـشـيلوه .. ويرجـعوا من غـيـره .. وبعد كـده بشـويه يشـيلوا التـانى .. ويرجـعوا .. وتبـقـى خلصت الحكاية .. حكاية كل ليلة ..

(صمت)

الأم : عايزه..
سامى : (يقاطعها فى غضب).
مش عايز أسمع منك.
الأم : (تشهق .. وتخفى وجهها كله ..)
سامى : فى يوم م الأيام كنا أم وابنها .. وبنمشى.
الأم : (ضارعة) حرام عليك.
سامى : صوتك بيعذبنى.
الأم : حرام.
سامى : (بحدة .. مبتعداً عنها).
كنا بنمشى .. ونعمل حاجات .. والنهارده.
(يتأمل نفسه وكل ما حوله).
الأم : عايزه أشوفهم .. عايزه.
سامى : (يصحو) مين ..؟
الأم : اللى وقعوك .. زمان .. زى الوحش.
سامى : كانوا هنا امبارح .. جنب بعض.
الأم : الحبل كان فى إيدك.
(سامى يتذكر الحبل. يروح يبحث عنه .. يعثر عليه إلى الخلف .. يرتبك قليلا .. فيسقط منه الحبل سهوا).
سامى : إنت زيهم .. إنت واحد م الصف.
الأم : (ضارعة) فين همه ..؟
سامى : أنا مش ناسى .. مفيش وحش يتنسى حتى الحنش.
الأم : والرومانى.
سامى : كله بيتفضل .. ويطلع تانى .. إحنا بس اللى بنروح .. العضم.
الأم : قولها لى .. الليلة.
سامى : (يسأل) .. الحكاية؟
الأم : بتاع كل ليلة.
سامى : (بصوت الرجل المجروح .. حين يحكى).
ف مرة كان فيه راجل كبير .. لابس جلبية مخططة .. وقاعد ع البوابة .. وأنا كنت ماشى .. (فجأة) قام يجرى عليه .. وقطعلى هدومى. ورمانى فى السكة وأنا ماشى، ومن يومها ماقمتش.
(يجلس).
ركنت ضهرى للحيط .. وحطيت وشى فى الحيط .. وقعدت.

الأم : (تصرخ) قوم.
سامى : (يهب غاضبا) .. بلاش أقول .. أسكت خالص .. بلاش أتكلم .. فيه فى الدنيا حد ساكت ..؟
فيه فى الدنيا ناس ما بتعيطشى .. ؟ مفيش حد زعلان ..؟ (بصوت عال) .. مفيش هم ..؟
الأم : امسك الحبل.
سامى : (يبحث قليلا عن الحبل .. يفشل فى العثور عليه .. يستدير للأم .. يخطو خطوة نحو القاعدة)
الأم : ابعد عنى .. وقول ..
سامى : عشان كنتى معاهم.
الأم : اللى وقعوك.
سامى : (يحكى) .. رمانى فى السكة .. وفضلت نايم ومفتح عنيه .. والناس رايحه جايه تخطى من عليّه .. ومفيش حد غطانى .. الدنيا كانت صيف .. الدنيا كانت برد .. والعياط مالى ودانى .. والراجل قاعد ع البوابة .. وقدامه الخدامين .. ومبيتكلمش كتير.
الأم : ليه .. ؟
سامى : (ضائقاً) .. انت مش معانا.
الأم : ليه .. ؟
سامى : يتكلم ليه .. ؟ إذا كان ما رحشى منه حاجة.
الأم : حاجة إيه ..؟
سامى : (بضيق أكثر) .. حاجة .. حاجة .. شىء ..
(يتوقف) .. دم .. وقع من ع السلم .. انكسرت رجله .. زلت .. اتزحلق .. وقع فى الأرض .. اتبلى .. داسوا عليه .. جريت .. تاه .. كل حاجة راحت منه.

(صمت)

الأم : (لنفسها) وقعوك.
سامى : (يضطرب قليلا .. يخطو إلى الخلف .. يتوقف مرة واحدة يبحث .. يعثر على الحبل .. يمسك به .. يجذبه .. تتمطى الأم قليلا .. تغير من جلستها .. تتثاءب .. تهمهم ..)
الأم : أنام
(تستدير .. تنزل القاعدة ببطء شديد .. وهو منشغل بالحبل .. تغمغم وهى تتمدد أمام القاعدة فى تكاسل. سامى يروح يسحب الحبل .. تدخل

المرأة وفى إثرها الرجل ..)
(يدخلان متعثرين ويمضى هو يسحب الحبل وظهره للجمهور، تنشغل المرأة والرجل بالتطلع إلى المكان وكأنهما يدخلان لأول مرة .. يتبادلان النظرات .. سامى يتنبه لوجودهما)
سامى : ادخلوا.
(ينكسان)
آدى أخرتها
(بحدة) .. شايفين ؟!
(يتبادلان النظرات فى صمت ..)
(عاتباً) توقعونى .. وتدوسوا عليه.
(يبتعد عنهما مطرقاً).
(لنفسه) واحد تانى هيدوس عليكم.
(يستدير إلى أمه .. يفاجأ بنزولها .. يتجه إليها وهى نائمة .. يسقط منه الحبل .. يتبادل الرجل والمرأة النظرات .. يزحفان إلى الخلف فى تلصص ..)
سامى : (للأم) .. قومى .. ؟
(صمت)
(يهزها)
اصحى
(صمت)
(متراجعاً إلى الخلف).
أنت سبتينى ؟
(صمت)
وحدى ..!!
(يهزها فى عنف أكثر ..)
هربتى ..!!
(تختفى المرأة والرجل ..)
(يدور باحثًا عن شىء .. يتوقف فجأة .. يعود إلى الأم .. يميل على قلبها .. يتصنت ..)
(صمت)

(بحدة)
أنا لسه مخلصتش ..
(صمت)
(بتوتر)
لسه باقى ..
(يتلفت حوله)
مش ممكن كده.
(فترة)
ما اقدرشى أقف وحدى .. لازم أتكلم.
(محتداً) لازم تسمعينى .. أتكلم ..
يحاول أن يعيدها جالسة .. يعانى .. تجلس مائلة يحاول أن يفتح عينيها .. يفشل)
جنون .. ؟
(يحاول إيقافها فى صعوبة)
(غاضباً)
إسمعى الكلام .. ؟
(صمت)
اللى جى عشان أقوله ..
(يسندها على القاعدة .. كالمصلوبة .. يبتعد عنها ويصرخ فيها)
لازم أتكلم .. أقول.
(هائجاً).
مش ممكن نسكت.
(يتجه ناحية صورة مارى جرجس .. فترة. يعود إلى الأم .. يتوسل).
اسمعيها حكاية الرومانى .. حكاية الحنش.
(يحكى)
مكنتشى فيه ميه فى البلد .. والناس عطشانه.
(يسأل)
تعمل إيه .. ؟
(يتوقف)
(يصرخ)
اسمعيها؟
(صمت)
مش ممكن كده .. أنا مخنوق. مش ممكن وحدى .. (يجرى إلى الداخل .. يعود ثانية إلى الأمام .. يرتبك .. يعود إلى الداخل ..)
(فترة). ■

(يسدل الستار)



جـــــــــــــرجـس

شـعـر: جـرجـس شـكـرى

- ١ -

دائماً فى غرفةٍ كئيبةٍ

أفرش يومى آخر الليلِ

أحلم

أكتئب

وأتمنى أن أموت

ويحتفلوا بجثتى على الأرصفة

: يركلها المارة بأحذيتهم

وتتقاسمها الكلاب القذرة،

حتماً ستئول لمقشة عامل النظافة الكئيب

ليحدث أى شىء،

أى شىء،

فى هذا الحيز البشع

ربّما..

فجرٌ مرَّ يكسر النافذة
وأنا أحاول النوم مرهقاً
داخلا حصة الكوابيس اليومية.

ـ ٢ ـ

فى حلم باركنى كلبٌ أسود
فأوقدت شمعةً للهواء
وتذوقت المخاط الذى داعب شفتىّ
مات كثيرون
دفنت البعض واحتفظت بالباقى فى خزانتى
بشفرة موسى نزعتُ نهدىَ حبيبتى
وشويت لها ميتاً.

ـ ٣ ـ

«فوكوياما»
لماذا تضطهدنى
اقرضنى سلفةً من سجائرك النهائية
ولا تختلف مع الشمس
لقد صارت لعبة الطفولة
امرأة بطفلين وردفاً كبيراً.

ـ ٤ ـ

من نافذةٍ عاليةٍ
بكوب شاى ساخن وسيجارةٍ وحيدةٍ
سأواجه الصباح ■
البيوت مرصوصةٌ بإرهاق
وعامل النظافة يتسول ـ مع أول ضوء ـ
بقايا سهرات الأمس الطازجة.
يخلّص الطريق من الهياكل العظمّية والموتى
المتحللين
بوقاحةٍ سأرى العالم
وأقرر الخيانة
بعمرٍ فاسدٍ وحيرةٍ ميتافيزيقية
هل تستطيع كل جملةٍ أن تجد لنفسها كياناً خاصاً
بين البيوت المرهقة وعامل النظافة والشاى الساخن؟
وهل أستطيع أن أقرر الخيانة فعلا؟
أعرف■
سأواجه الجوارب القذرة ـ التهاب اللثة ـ القىء
بأنين عال ـ الجوع ـ الإرهاق ـ خيانة الأصدقاء
وأقرر البقاء عاطلا عن الحب ....
حينئذٍ
يزورنى هيكلى السرى المخزون فى مقبرتى
حاملا مصباحه الفقير
ليزرع كينونتى المهترئةَ فى الشوارع
سأقص عليه عادم الأمس:
■ برجسون أهم من أنكر الحقيقة
■ البحر برىء من جسد فرچينيا وولف
لقد قتلها فرويد
■ الأصدقاء مستودعات عفونة لابد من استبدالهم
بعزلةٍ
■ الحب مثل الكوليرا
■ لماذا تخربينه ياحبيبتى؟
فقط
أُدين لك بوردةٍ وقبلةٍ وسيجارةٍ ملطخةٍ بطلاء
شفتيك
تحشرينها فى فمى
آه..
لماذا كنتِ
وصرت من عادمِ الأمس.



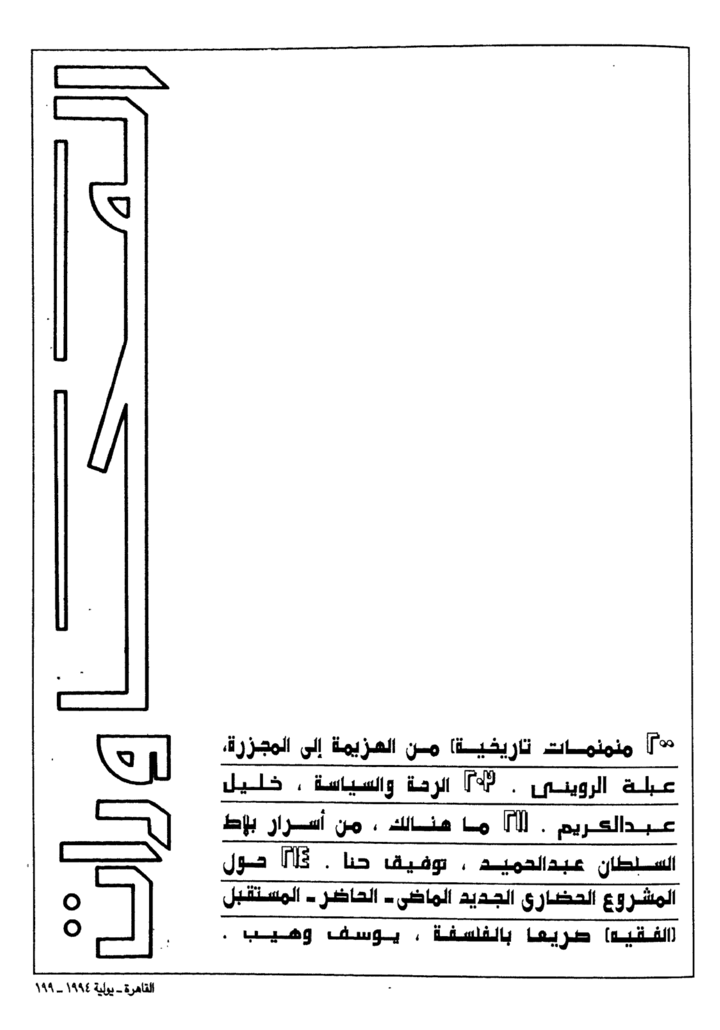
هجرة

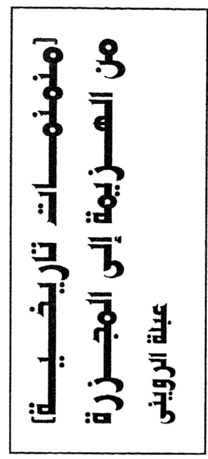
قصة

محمد عبد الله الهادى

قا انتقت زهرة درنة بطاطس من الآنية التى أمامها، وبدربة آلية راحت تزيل قشرتها بالسكين. ولما رفعت عينيها أمامها تستطلع الزمن وتبحث عن الشمس، وقف سور الحوش العالى أمام الدار كعازل أصم يحول بينها وبين الشارع والناس، فشملها حزن مألوف صار رفيقًا لها منذ وقت طويل. وبالاعتياد لم تعد تسأل عن معنًى له، لكنها فطنت أن النهار يمضى سريعًا صوب الرحيل، عليها الآن أن تنجز عملها وأن تعد طعام العشاء، ألقت بدرنة وأمسكت بأخرى، كان الحزن ما زال يفترس صدرها ويتمدد كما يحلو له، وتمتمت من بين شفتيها: «فَرَجَك يا الله». كيف؟، سألت دواخلها، وكبرت الأسئلة وتضخمت فى رأسها، الحال ـ كما تراءى لها ـ يتدحرج هاوياً لأسفل من سيئ إلى أسوأ، كادت السكين وهى تنزلق على حافة الدرنة تدمى إصبعها، فاستعاذت من الشيطان الرجيم، التفتت عن يمينها حيث كان زوجها عبود غافيا، منهكاً فوق حصير قديم، ودّت ـ الآن ـ أن تحادثه، لكن صياح طفلها إسلام وهو يلهو حول الطلمبة وحوضها الملآن بالماء وسط الحوش، أخذ بمجامع قلبها، أدركت أن عبوداً ما زال متعبًا من كثرة التجوال والمناداة على بضاعته التى ارتضاها تجارة، وأنه الآن لا مجال للحديث ألبتة، وعندما أمسكت بالدرنة الأخيرة فكرت فى طريقة طهوها وكانت على يقين أن البيت يخلو من الطماطم وأن الزيت قد شح فى عبوته، عادت لأيامها الأولى بالمطرية، كان بإمكانها أن تطرق باب صديقتها أم حميد لتسعفها بكوب زيت إلى حين، لكنها أيام مضت، أقبل إسلام عليها وهو يصيح وارتمى فى أحضانها، ألقت بالسكين فوق الدرنات المقشرة، قبلته فبرأ صدرها من الحزن وضحكت من جوف القلب وهى تصيخ السمع لتعسر الحروف بين شفتيه الصغيرتين وهو يجاهد: «طاطس.. طاطس.. ماما»، هزت رأسها له وأشارت بأصبعها لعينها، وكلمته كلام العاقل الذى يفهم ويعى: «من عينى يا حبيبى»، وتابعته وهو ينفلت من حضنها صوب الطلمبة رافعًا يديه الصغيرتين فوق السور الذى يطاول قامته، وتعثر محاولاته المستميتة فى الوصول للماء، قامت تحمل الآنية، وانتبه لها عبود وهو يستوى قاعداً فوق الحصير، رفع حاجبيه ونظر إليها، ودّت أن يحدثها لكنه لم يفعل، ومد يده فى جيب جلبابه وأخرج كتاباً مطوياً وفتحه، ومال عليه برأسه، ولمحت جبهته المحزوزة وهو يقرأ السطور بتأنِّى من يستوعب ما عقله منها خشية الإفلات، كانت تعرف أنه سوف يشرح لها محتوى الكتاب، حال الانتهاء من قراءته ـ كالعادة، ولكن الأمر، ككل مرة، كان يستعصى على مسمعيها وهى تتظاهر بالإنصات والوعى ولم يكن يعنيها، كما بدا لها أن تفصح، اجتازت الباب بآنية البطاطس، والأسئلة التى اختلطت برأسها تتساقط على أرض الصالة وتغيم المرئيات فى مقلتيها، وهو يأمرها بأن تنزع الحجاب وتتدثر بالنقاب، أو وهو يمنعها عن مخالطة الجيران .. الجيران!! من ؟.. أم حميد الطيبة القلب، لم تتوقع أن يترك وظيفته الحكومية كمحاسب بالإدارة التعليمية ويصم راتبها بالحرام. وأخيرا وهو يهجر «المطرية» بمن وما فيها، الناس والبيوت والشوارع لهذه القرية الصغيرة النائية، رفعت الإناء على النار وأسقطت به الدرنات، هناك لم يصل الأمر إلى هذا الحد، تأملت تجارته

الجديدة، فى مرة، وهو يبسط أمامها الأوراق الملونة المصقولة، صورة لحديقة تشكلت جذوع وأفرع أشجارها بالشهادتين، قال لها : إن المعجزة حدثت فى بلاد الإفرنج، وأن السلطات الكافرة القادرة أجتثتها من جذورها. ولوحة بالثلث لسبع الآيات المنجيات، وبطاقة النبوة، وصورة أخبرها أنها حقيقية ـ لا مراء فيها ـ عندما لمح الشك بعينيها للجدى الذى يدر لبناً بأمر المولى فى علاه ومن يشرب منه جرعة يشفى جسمه من كل العلل والأوجاع، وضحكت حتى دمعت عيناها وهو يريها صورة لامرأة كافرة أنجبت قرداً أسود بقدرة القادر، وأخبرها أن هذا هو عملها فى الدنيا، وهذه صورة «للدحديرة» التى يتدحرج عليها المرضى عند بزوغ فجر كل جمعة كى ينعموا بالصحة وراحة البال لأنها فى الأصل ساحة موقعة استشهد فيها صحابة عمرو الأوائل وقت الفتح، وكتيبات صغيرة وكثيرة، وأحقاق نشوق، وأعواد بخور، ونورات خله للسواك، كان صوت الماء يغلى حول قطع البطاطس وهى ترشق السكين بواحدة منها فتبين أنها ما زالت صلبة ونيئة، خرجت من الباب إلى الحوش مرة أخرى، كان عبود ما زال جالسا القرفصاء، ويهتز بدنه برتابة تحت جلبابه القصير، وكانت أنامله تعبث بلحيته الكثة، ورأسه يتدلى فوق الكتاب، ولمحت إسلام وقد نجح أخيرا، ولأول مرة فى تسلق سور الحوض الملآن بالماء، ففزعت وتوجست خيفة من سقوطه، دقت صدرها لا إراديا وقد ندّت عنها صرخة تحذير: «إسلام.. إسلام» انتفض عبود واقفا مستوعبا الأمر، وانتاب الطفل الفزع الذى أسقطه فى جوف الماء، واندفعت زهرة نحوه، واصطدمت بعبود، وفوجئت به يمنعها ويقف بجسده حاجزاً أمامها وهو يصيح بها: «اتركيه لإرادة الله، إن كان لعمره بقية فلسوف ينجيه الله ، وإن استرد الله وديعته فهى له»، كانت كلماته هذه المرة تخترق مسمعها ولا تستعصى عليها، وهى تنزع نفسها من بين ذراعيه انتزاعًا جنونيًا وهى تصرخ: «إسلام...»، كان صياح الصغير يختنق رويداً رويداً فى بطن الحوض، ويتلاشى، وينقطع حسه، وجسد زهرة يتهاوى بين يدى عبود ويسقط منحدراً فى جبٍ مظلم عميق، لا نهائى، بلا قاع، ورأت نفسها تعدو فرحة فى شوارع المطرية برداء أبيض فضفاض، بينما عبود يطاردها وهو يضحك، كان جسدها ـ يا للعجب ـ بوزن ريشة طائر تتلاعب بها الرياح، عندما لحقها واعترض خطوها، استسلمت له وهو يحملها بين ذراعيه، كانت سعيدة، منتشية وكان سعيداً وهو يعدو بها فى شوارع تضج بالحيوات وتتلألأ بالنور. كانت تنظر للسماء الصافية الزاهية الملونة. وكان ما زال يعدو، وانحرف بها فى شوارع أخرى مقفرة، ولمحت على جانبيها أشجاراً ذابلة ومصابيحَ مطفأة، وهبطت ظلمة أخافتها ففزعت واستنجدت به، لم يكن الوجه وجه عبود، كان عبوساً جهمًا ، تستنجد بلا جدوى، خطر لها أن رداءها الأبيض يتمزق ويتساقط فضلا ومزقا تذروها الرياح، وأن جسدها يتعرى ويبين، دفعته بعزم قوتها، وسقطت من بين ذراعيه، وارتطمت بالأرض ارتطامًا، وأفاقت، ومن ضبابية الرؤية وجدته.. عبود.. بجوار الحوض يحمل الصغير على ذراعيه تتقاطر حبات الماء من جسده الملائكى الطاهر، فنهضت واقفة، واندفعت صوب الحوش واقتحمته ـ لأول مرة منذ أن جاء بها ـ للشارع وهى تصرخ، بينما تجمع الريفيون البسطاء يستطلعون الأمر ويجذبهم الفضول لمعرفة هوية وسر هذه الأسرة الغريبة. ■


٢٠٠ منمنمات تاريخية) من الهزيمة إلى المجزرة، عبلة الرويني . ٢٠٣ الرحة والسياسة ، خليل عبدالكريم . ٢١١ ما هنالك ، من أسرار بلاط السلطان عبدالحميد ، توفيق حنا . ٢١٤ حول المشروع الحضارى الجديد الماضى ـ الحاضر ـ المستقبل (الفقيه) صريعا بالفلسفة ، يوسف وهيب .



قا بقصدية تمتحن صوابها، حرص **سعد الله ونوس** أن تكون مسرحيته الجديدة **«منمنمات تاريخية»** أول إصداراته في مصر (عن روايات الهلال).. وفي هذا الاختيار دلالته الواعية، ومغزاه التاريخي... حين تقترب اللحظة الأشد خطورة في الواقع المصري، من ذات اللحظة التاريخية التي يلتقطها **سعد الله ونوس** بنص **«منمنمات تاريخية»** سنة ثلاث وثمانمائة أوائل القرن التاسع الهجري زمن السلطان الناصر فرج بن برقوق، وحكم الخليفة أمير المؤمنين المتوكل على الله، حين أغار تيمورلنك على أقاليم الشام، وأقام عساكره على أبواب دمشق، محكما حصاره بينما المدينة غارقة في دعاواها وتعصبها.. كل بدعة ضلالة، وكل اجتهاد كفر، وكل اختلاف خروج على الإجماع والأمة ينبغي مجابهته.

«منمنمات تاريخية» إدانة للعصر الذي يتضاءل فيه إعمال العقل، ويتراجع فيه الاجتهاد، وينطوي عقل الأمة على التعصب والتقليد والاتباع.. إدانة لنمط ثقافي يعادي الحوار، وحق الاختلاف في الفهم والتأويل، ويعتمد خطابا قمعيا معارضا للوعي والحرية.

●●●●

تبدأ المسرحية بصوت المؤرخ القديم يستعيره سعد الله ونوس من (بدائع الزهور في وقائع الدهور) لابن إياس.. حيث الغلاء لم يعهد من قبل في مصر والشام، والبريد يصل إلى دمشق في أوائل شهر المحرم، بكسره العسكر الشامي، وسقوط مدينة حلب في يد تيمورلنك، وقد فعلوا فيها من الأفعال الشنيعة ماتشيب له النواصي ثم اتجهوا إلى دمشق.

سبعة أشهر من بداية المحرم حتي نهاية المسرحية في شهر رجب سنة ثلاث وثمانمائة هي زمن الحصار الذي يتابع سعد الله ونوس تفصيلاته من الهزيمة إلى المجزرة، عبر ثلاث منمنمات دقيقة الرسوم والنقوش، أو ثلاث رؤى كاشفة عن بنية عقل المدينة وأنماط تفكيرها:

* **خطاب ديني غيبي.**
* **خطاب علمي نفعي.**
* **خطاب سلطوي تقليدي.**

●●●●

*** سطوة العقل الغيبي :**

الهزيمة هي عنوان المنمنمة الأولى، حيث يطل الشيخ **برهان الدين التاذلي** (قاضي المالكية في دمشق) نموذجا للفكر النقلي الأصولي، وللعقل التقليدي المحافظ في معاداته ومجابهته لكل فكر اجتهادي مغاير.. ولهذا يقف بعنف أمام أفكار **الشيخ جمال الدين الشرائجي** (قاضي الشافعية في دمشق) المطالب بإعمال العقل في أمور الدين.

ومع الشيخ التاذلي يتضامن قضاة الشرع وفقهاء الدين من الحنابلة (**ابن مفلح، ومحي الدين بن العز، وشمس الدين النابلسي**) مطالبين بإحراق كتب الشيخ الشرائجي، متهميه بالخلط في أمور الدين والخوض في القدر والكفر والزندقة، تعصب لاهوادة ولاتسامح فيه، يكشف عنف الخطاب الديني السائد، وغطاءه الأيديولوجي لتبرير المصالح والأطماع، فجميعهم يخفون خلف العباءة تاجرا أخرق.. هكذا انشغل ابن مفلح قاضي الحنابلة النقلي المتشدد - بأمواله وبيوته ومصالحه، وهرع إلى الصلح ومهادنة تيمورلنك.. هو صورة أخرى من (دلامة) التاجر الذي عاش في السنة الثالثة من القرن التاسع الهجري بعقلية تعلي من شأن الصفقة، وترى في التجارة صورة الدنيا وأصل النشاط والاستقرار والعمران.

وهو اجتماع المصالح والأغراض يكشف عنه سعد الله ونوس من خلال تكنيك التباعد بين المشخص والدور الذي يقوم به.. بما يسمح لنا ذلك التغريب من إعادة اكتشاف الحقيقه برؤية متأملة ووعي نقدي... ففي التفصيلة الثانية بالمنمنمة الثانية، يفضح المؤلف الجميع في لحظة واحدة.. فحين يباعد المشخص بينه وبين شخصية (ابن النابلسي) التي يؤديها، يردد وصف المؤرخ القديم... **«ولم يكن بالمرضي في شهادته ولاقضائه، وباع كثيرا من الأوقاف بدمشق، وقيل أنه ما بيع في الإسلام من الأوقاف ما بيع أيامه».**

ويباعد المشخص بينه وبين شخصية (ابن العز) فيطل صوت المؤرخ القديم... **«اشتغل بالقضاء فترة، ولما كانت فتنة تيمور، دخل معهم في المنكرات وولي القضاء من قبلهم ولقب قاضي المملكة، واستخلف بقية القضاة من تحت يده، وخطب بالجامع باسم تيمور، ودخل في المظالم، وبالغ في ذلك، فكرهه الناس ومقتوه».**

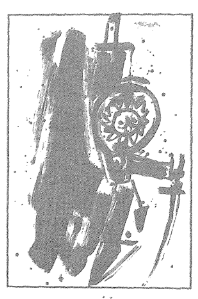
ويواصل المؤلف تعرية وفضح اجتماع كل هؤلاء من رجال الدين، مكررا المباعدة نفسها مع (ابن مفلح) .. لتكتمل الرؤية داخل المشهد الواحد فى إجابتها عن السؤال الجوهرى :

لماذا وقف رجال الدين ضد الشيخ الشرائجى ؟!

ويطل الشيخ التاذلى داخل النص المسرحى وقورا، مهابا، شجاعا، مقرونا دوما بالاحترام لدى العامة.. حتى إن المباعدة الوحيدة التى خرج فيها المشخص من إهاب الشيخ الجليل اتسمت بالتعليق الغاضب. والحميّة الوطنية الغيورة أمام فرار السلطان فرج بن برقوق من أرض المعركة خوفا على اختطاف عرشه.. وهى المباعدة الذكية.. فذلك الاعتراض الغاضب على السلطة والسلطان لايتركه سعدالله تماما لصوت الشيخ.. ولكن يتركه للمسافة التى تسمح لنا بالتأمل والتأويل.. فلماذا ثار التاذلى غضبا، وتمنى أن يواجه السلطان صراحة، مسقطاً شرعيته **هل هو التنازع على السلطة والشرعية واحتكار الحق وتقويم الأحوال ؟**

هكذا يطل الشيخ التاذلى حتى فى اعترافه الصريح بما أغرته به الدنيا، وماسبق وأفسد من رشاوى ومصالح صغيرة، وتوسل الأسباب للوصول إلى المناصب.. يطل طوال النص مهابا جليلا، ونموذجا لسطوة وحضور رجل الدين فى الوعى السائد، بكل ما يجسده من تراث غيبى يؤمن رصيده فى نفوس العامة.. وهكذا يصيغ نضاله فى مواجهة غارات التتار، عبر النوم والصحو فى رؤى غيبية.

«كنت أترجح بين النوم والصحو، حين وافانى حبيب الله النبى المصطفى، وكان يلفه سربال أخضر، وكان وجهه كالسراج المنير، اقترب وفاض حولى خضرة ونورا، وبصوت عميق حنون قال لى : هذه المدينة عزيزة على قلبى، فانهضوا وحاموا



عنها، والذى بعثنى رسولا، وأسكننى جنته لن تقوم لكم قائمة إذا دخلها عدوى تيمور، ولاتَخْشُوا الموت فأنا جالس على الضفة».

هكذا اعتمد الحلم بشارة وعلامة وتكليفا واضحا لدعوى الناس إلى المصابرة والجهاد.. وبالطريقة نفسها يتأهب للشهادة حين يشتد حصار تيمورلنك وعساكره لقلعة دمشق، عبر رؤية لايكون الموت فيها إلا كعبور جدول من الماء العذب.

ويؤكد **سعدالله ونوس** على تلك التحولات والمصائر الغيبية كاشفا عن بنية العقل السائد فى المدينة، لتكتمل علامات الهزيمة التى تحمل المنمنمة الأولى عنوانها وتجمل تفصيلاتها.

*** تناقضات محنة ابن خلدون :**

ومن محنة رجال الدين بالمنمنمة الأولى إلى محنة العلم والعلماء بالمنمنمة الثانية، **يطل ولى الدين عبد الرحمن ابن خلدون (فى صياغة سعدالله ونوس)** طرازا فاسدا من العلماء، ونموذجا انتهازيا يقرن العلم بالمنفعة، ويجرد علمه الواقعى من هموم أمته وقضاياها، بعيدا عن كل فاعلية تاريخية لزمنه ولشعبه.. هكذا يتدلى من أسوار دمشق سعيا إلى لقاء تيمورلنك - بعد أن اختاره أعيان المدينة للتحدث باسمهم - متخاذلا لايرى فى الجهاد سوى الوهم ولايرى فى الخطوب والخطر المهدد لوجود الأمة سوى وصف المحنة.. بينما يقبل تكليف تيمورلنك له بكتابة تخطيط جغرافى لمدن وأقاليم المغرب العربى ومسالكه، وهو ما اعتبره تلميذه (شرف الدين) إسهاما وتمهيدا لخطوات تيمورلنك فى اقتحام المغرب العربى، متهما ابن خلدون بالخيانة!!

وسيستوقفنى كثيرا الموقف من ابن خلدون... **تستوقفنى المفارقة بين ماسمح به سعدالله من مساحة للتأمل والبحث والاكتشاف وحتى الاحترام أمام العقل الغيبى للشيخ الجليل برهان الدين التاذلى، وماسمح به من الزهو والإعجاب بصمود وصلابة الأمير عز الدين أزدار... ثم ماتشدد به واحتد أمام ابن خلدون بكل شواغله المنهجية واجتهاده العقلى والعلمى الفارق.**

ليس التحدى لوضعية ابن خلدون فى الفكر العربى الإسلامى فلا قدسية - برأى سعدالله - ولامنظور فكرى مسبق يقيد استجابة الشخصيات أو يصبها فى قوالب نمطية.... **لكنه التناقض الذى يفرضه الصدام بين علم ابن خلدون وحربه الضارية على التقليد والإسناد والنقل سلالة مرعى الجهل، وبين موقف النص المسرحى منه...** التناقض الذى يجتزىء ابن خلدون بعيدا عن سياقه وإنجازاته ونقده الجذرى للخطاب التاريخى التقليدى، خاصة ذلك الفصل المنهجى الذى أقامه بين التاريخ وعلوم الدين، متجاوزا تاريخا طويلا من المؤرخين، فهم التاريخ على نحو دينى، أو على نحو ميتافيزيقى.

وعندما يتدلى شيخ فى الواحد والسبعين من عمره (كابن خلدون) من أسوار دمشق سعيا إلى لقاء تيمورلنك، بينما أهالى المدينة ينقبون بهمة ومهارة أسوار قلعتها لاقتحام حصارها وتسليم المدينة.. لانكون أمام خيانة علم، قدر ما نكون بمواجهة الهزيمة.

وإذا كان تيمورلنك (بنص منمنمات تاريخية) ليس هو اضمحلال الدولة وانهياراتها... إذا كان السقوط المدوّى يبدأ من عقل المدينة الغائب ووعيها الزائف وتراثها القامع فإن الموقف من ابن خلدون وعلمه يصبح أكثر مدعاة للدهشة والتساؤل حين يعارض رؤى سعدالله ونوس ورؤى مسرحيته التنويرية.

ولابد من التفرقة بين محنة العلم ومساراته التقليدية كجزء من بنية الهزيمة فى القرن الثامن الهجرى، ومحنة ابن خلدون – بنص سعدالله – وضعفه الشخصى أو الأخلاقى حين تجتزىء تاريخ الرجل العلمى والعقلى، فى إعجابه وخوفه من تيمورلنك.. بعيدا عن سياق الاهتمام بكل الخروجات التاريخية التى حرص ابن خلدون على رصدها ومتابعتها لما تتيحه من مادة لتدعيم نظريته التاريخية... وهو اهتمام تعددت مصادره وأخباره قبل لقائه الشخصى بتيمورلنك فى حصار دمشق... وحتى صياغة نظريته حول (الاجتماع الوحشى) التى اختص بها العرب والبربر (وبدو الأتراك) بعد مراجعته لعسكر ورجال تيمورلنك فى حصار دمشق.

ربما يصلح ابن خلدون للحديث عن محنة عالم، إحباطاته، تبريراته، تمزقه، لكنه من المؤكد ليس نموذجاً لمحنة العلم وجموده وتقليديته وخيانته التى أطبقت بحصارها على عقل الأمة...

لكن سعدالله ونوس من الهزيمة إلى المجزرة يدين الجميع.. النظم الاجتماعية والرسمية السائدة، المرتكزات الروحية والعلمية وكل وجهات النظر الموروثة فى منهجية للهدم والقطيعة تحيل كل شىء إلى قطع متناثرة ومنمنمات لاتتساوى مفرداتها فى الأهمية والحضور، ولكن تتساوى فى الغياب وفقدان الجدوى والأهمية.... رجل الدين ورجل العلم، المفكر التقليدى والمفكر المجتهد، الحاكم والمحكوم، فقهاء السنّة والمعتزلة.. فالشيخ جمال الدين الشرائجى بدعواه العقلية لايملك سوى الشكوى.. مهزوما منذ البداية، حتى مشهد الصلب فى نهاية المسرحية.. زوجته تخونه باقتناع شديد دون تبرير واضح، وفى مشهد مجانى مع تلميذه ابراهيم... وقضاة الشرع يحرقون كتبه ويكفرونه، وأمير البلاد يأمر بسجنه، وحتى عساكر الغازى يقفون ضده... الكل يجتمع على محاربته فالجميع ضد الاجتهاد والفكر العقلى... والكل خاسر فى دائرة مغلقة الأفق...

تلك هى محنة القرن الثامن الهجرى، محنة الفكر الإسلامى فى سنوات اضمحلاله وتدهوره... وتلك محنة عصرنا اليوم.

*** حدود الممكن وتقليدية السلطة:**

وفى المنمنمة الثالثة والتى تحمل عنوان «المجزرة»، يطل الأمير عز الدين أزدار نائب قلعة دمشق نموذجا للممكن وحدوده الثابتة والسائدة، وحتمية المحافظة على الوضعية القائمة دون القدرة على الابتكار والحلم بالإضافة والتغير، هو النموذج للسلطة فى صورتها التقليدية المحافظة ... نشأ وتربى على الولاء والواجب واحترام الدولة التى أعطت له المركز وحددت له المسئولية... يدافع عن السلطة والنظام والدولة كمبدأ حتى لو فر السلطان من أرض المعركة، وتداعى النظام وتفككت أوصاله، فهو لايستطيع الخروج أو التمرد لكنه يقاتل – حين يقاتل – كى يبرهن على وجود النظام وقدرته على الصمود والبقاء وسطوة الحاكم المتسلط، يحرم الصوت الآخر من حقه المؤكد فى الدفاع عن الوطن... فلايحمى القلعة – بقرار الأمير أزدار – إلا رجالها الأوفياء، أصحاب الولاء للدولة والنظام. ومن حدود الممكن والواقع يتابع سعدالله تفصيلات عديدة داخل منمنماته التاريخية.. تكالب التجار على مصالحهم الصغيرة واستثمار المحنة.. تحالف العلماء ورجال الدين على الدراهم والدنانير.. الغلاء المستشرى حين لايجد الأب قوت يومه فيلجأ إلى بيع ابنته.. وحين يفقد الثائر وعيه ورؤيته الصائبة وتتجمد المشاعر والأحاسيس، ويختل عقل المواطن البسيط، ليهيم فى شوارع المدينة وسط الفجيعة باحثا عن لحظة أمان واحدة... نموذجا لاغتراب المواطن بعد أن فقد نصيبه من الوعى ووسائل الإنتاج..

الكل ضحايا، والكل مسئول فى جدارية السقوط المدوّى.. هكذا يرصد سعدالله شروط وقوانين اللحظة التاريخية، يلتقطها ويستنطق مجرياتها بصورة تكشف جوهرها دون الوقوع فى الإسقاط التقليدى أو استخدام التاريخ كقناع مباشر يستبدل خلاله بواقعه واقعا آخر، وشخصيات مكان أخرى.. لكنه يستقرىء اللحظة بوعى نقدى يحلل الشروط والعوامل، ويقرأ المقدمات قبل النتائج ليدرك قابلية إشكالاتنا الراهنة على الاندماج فى إشكاليات ماضية بما تتيحه لنا تلك العلاقة الجدلية من إمكانية لإعادة قراءة الواقع لنرى فيه مالم نكن نراه من قبل.

وإذا كان المؤرخ القديم التزم بصوته فى النص التاريخى، مواصلاً داخل المسرحية المسيرة التقليدية نفسها فى رواية التاريخ وأنماط السرد والخبر، محافظاً على ثباته واستنساخه بقدر كبير من الوصف لما نراه ولما يحدث بعيدا عن الصوت النقدى فى قراءة ما حدث، فإن تكرار صوته المتداخل فى تفاصيل النص والقطع الحاد لتدفق السرد واسترساله، مارس دوره الوظيفى فى تجميد المشهد وثباته، وتفتيت النص وتفكيكه فى صياغة دقيقة لمنمنة تاريخية سمحت بالتأمل والمراجعة.

ولأنه من العسير برأى سعد الله ـ أن نجعل المؤرخ يخفف قليلا من بروده وحياده، ولأن سعدالله لا يستطيع الحياد فى مشهد الرعب والمجزرة، فقد اختار أن يسرد الوقائع بشىء من التعاطف وقليل من الحس الفاجع دون أن يزيف مقالة المؤرخ، وكان حريصا أكثر على موقفه الصريح الواضح **فاعتمد تكنيك التباعد بين التشخيص وبين الدور، حين تخرج الشخصية من إهابها لتعلق على ما حدث وتناقشه، أو تعلق على الشخصية التى تقوم بها، وعلى أفكارها.**

وهو نوع من (التغريب) لايسلم بما يحدث أمامنا، ولكنه يعيد تصوير الموقف

مرة أخرى، لرؤيته من جديد فى ضوء إعادة اكتشاف الحقيقة، بما يسمح بالضرورة بتدخل صوت المؤلف وموقفه النقدى.

(والتباعد) عكس (الاقتراب) الذى تتيحه المندمجة بدقه متناهية داخل تفاصيل اللوحة.. فهو خروج عن المشهد، توقف مقصود ودال لتغريب شخصيات بعينها لمراجعتها وإعادة النظر فى دورها ومواقفها... وقد استخدم سعدالله الفعل الماضى فى أحداث التباعد بين الشخص والدور، مقترباً من عمل المؤرخ، فالممثل يلتفت بذهنه إلى الخلف ليحفظ نفسه على مبعدة من الأحداث والمواقف، وعليه تقع مهمة روايتها دون التورط فيها.. أى أنه - الممثل - **يقف فى حدود المسافة الواقعة بين الجمهور والدور الذى يؤديه، محتفظا دائما بهذا الجمهور خارج هذه الحدود، ومحتفظا فى تلك المسافة وذلك الخروج عن الشخصية وعليها، بوعى نقدى يتيح للمشاهد الفرصة كاملة لعرقلة الاندماج المستكين القاصر، وإحلال نشاط فكرى نقدى تسمح له بالتأمل وإعادة النظر والفهم والمناقشة، كما يتاح للمؤلف الفرصة لإعلان موقفه الصريح من شخصياته ومواقفهم..**

.. فحين يباعد بين (شرف الدين) ودوره يقول:

«لاشك أن تلميذ ابن خلدون إذا وجد، كان يحاوره عن زمانه وزماننا أيضا، ولهذا، لاغضاضة إن ساعدناه على صياغة شكوكه وبلورة أفكاره».

ومن بين ثلاثين شخصية داخل المسرحية، خص سعدالله سبع شخصيات فقط يمثلون رجال الدين والعلماء بأسلوب الإبعاد والعزل، وتكنيك التباعد وهم (التاذلى، **ابن مفلح، ابن العز، ابن النابلسى، شرف الدين، دلامة، المؤرخ)** وهو التوقف المقصود أمام دور المثقف وفعاليته التاريخية فى محاورة زمانه وعصره ■

الردة والسلطة:

خليل عبدالكريم

قا هذا البحث أكتبه استجابة لرغبة ملحّة من أخى الشيخ أحمد صبحى منصور، فبعد أن تكرم وأهدانى نسخة من كتابه «حد الردة» طلب إلىّ أن أدلى برأيى فى الموضوع إذ لا يجوز لى السكوت فى نظره، وهذا حسن ظن منه بى أشكره عليه، والذى أعرفه عن نفسى أننى لم أبلغ بعد رتبة أو درجة الاجتهاد، وفى ملتى واعتقادى أن من يخوض فى موضوع الردة شهادة أو كتابة يتعين عليه الوصول إليها أولا، ولما كان الاجتهاد هو [استنفاد الفقيه المجتهد وسعة طاقته فى استنباط حكم شرعى لم يأت به نص من كتاب أو سنة](١) فإنه ليس معنى ذلك أن حد الردة لم يأت به نص أو إجماع، ولكن ما أعنيه هو أن «النصوص» التى وردت فى موضوع الردة بعمومه (أى لا يخص الحد بالذات) جاءت «ظنية الدلالة»، وهنا تبرز ضرورة الاجتهاد لاستخراج الحكم الصحيح منها، فعلى سبيل المثال لا الحصر: ما المقصود بالردة؟ هل هناك ردة فردية وردة جماعية؟ هل هناك ردة قولية وأخرى فعلية وثالثة سكوتية؟ هل هناك ردة ثقافية كما يزعم الإسلاميون مؤخراً؟ وهل مفهوم الردة يختلف من عصر إلى آخر بمعنى أن ما كان يعتبر ردة فى القرن الأول الهجرى يعد كذلك بالضرورة بالقرن الخامس الهجرى؟ من الذى يحكم على قول أو فعل أو سكوت بأنه ردة؟ وما مؤهلاته وصلاحيته التى تخوله إصدار الحكم بذلك؟ ومن الذى يعينه ليصدر حكمه: هل هو الحاكم أم جماعة من الناس وإذا كان الحاكم فمن أين يستمد سلطته وإذا كانت جماعة فما الشروط التى يتوجب توافرها فيهم ومن الذى يعينهم؟ وكيف يتحدد بدقة صارمة اصطلاح «ما هو معلوم من الدين بالضرورة» السند الرئيسى فى إلصاق تهمة الردة؟ وهل هناك ردة خفية أو مستترة أو مضمرة كما يقال الآن؟ وما الفرق بينها وبين النفاق الذى لا عقاب عليه فى الدنيا كما هو متفق عليه؟ وما الفرق بين ردة العوام وردة الخواص؟ هل ترك الصلاة والفطر فى نهار رمضان عمداً ودون عذر يعتبران ردة وخلع لربقة الإسلام؟ هل شد الرحال لقبور الرجال مثل القنائى والأقصرى والبدوى والمرسى أبى العباس... والطواف حولها والنذر لهم يعد ردة وخروجاً من الدين؟ وما الحكم فى ملايين المسلمين الذين يفعلون ذلك؟ وهل ما يفعلونه أخف وأهون ممن يتحدث فى مناظرة أو يكتب مقالا أو يؤلف كتاباً؟ وما الدوافع والبواعث على ملاحقة أفراد لايتجاوز عددهم أصابع اليدين وترك الملايين تفعل ذلك؟ وهل يستتاب المرتد أم لا توبة له؟

وما عقوبة المرتد؟ هل هى القتل أم الحرق بالنار كما طبقها كل من «أبى بكر - رض - وعلى بن أبى طالب - رض» أم يكتفى بحبسه كما ذهب إليه عمرابن

الخطاب - رض - ؟ وهل تعتبر أمواله غنيمة للمسلمين وتسبى زوجته وبناته وأولاده كما حدث فى حروب الردة؟ كيف تثبت الردة، بمعنى آخر ما أدلة الثبوت التى تقبل بشأنها؟ هل يشترط أن تكون كتابية أم شفوية؟ ونعنى بالكتابية: محررات صدرت بخط يد المتهم بالردة! إذا كان الرسول عليه الصلاة والسلام يقول: [القرآن ذلول ذو وجوه محتملة فاحملوه على أحسن الوجوه](٢) وإذا كان على بن أبى طالب - رض - يقول: [القرآن حمال أوجه](٣) فإذا كان هذا قيل عن القرآن على لسان الرسول وصاحبه فكيف بأقوال البشر؟ ألا تحتمل هى كذلك عشرات الوجوه؟ ولماذا التركيز على الوجه الذى يشتم منه الكفر؟

أليس هذا المسلك يخالف نصوص الإسلام وروحه اللذين يخصان المسلمين على التماس العذر والستر على المسلمين؟ أما إذا كانت الردة تثبت بشهادة الشهود العدول فكم عددهم وما مقاييس عدالة الشاهد؟.

وأين هو الشاهد العدل فى زمن فسدت فيه الأخلاق وخربت فيه الذمم؟ ألا تكون هذه طريقة سهلة للتخلص من المعارضين؟

وهل يكره المرتد على التوبة أم تجىء توبته من تلقاء نفسه؟ وهل يتعارض إكراه المرتد على التوبة ومع آية (لا إكراه فى الدين) ؟ أم أن هذه الآية قد نسخت كما يرى بعض الأئمة الأعلام الذين لهم وزن وثقل فى تاريخ الفقه الإسلامى؟

●●●

هذا غيض من فيض ونزر يسير من محيط عميق من الاعتراضات الفقهية والمشكلات العملية التى تواجهه الردة موضوعاً وحداً تقطع بأن «النصوص» فيهما «ظنية الدلالة» [ولأن النصوص قطعية الدلالة قليلة بجانب ظنى الدلالة ولأن النصوص كلها وبنوعيتها قليلة جداً بالنسبة لأحداث الحياة، ولأن الله وضع لنا القواعد والمبادئ والأهداف العامة التى تبنى عليها الأحكام، لذلك كان الاجتهاد أمراً حيوياً بالنسبة للشريعة وتنظيم حياة المسلمين](٤) لذا قلت فى البداية إن من تناول هذا الموضوع «الردة» عليه أولا أن يبلغ رتبة أو درجة الاجتهاد.

(٢)

ولكن هناك ملحظاً شديد الأهمية وأكاد أكتب شديد الخطورة فى موضوع الردة بعمومه فات «المشيخة» الذين خاضوا فيه شهادة وكتابة وفى اعتقادنا أنهم تنبهوا إليه مع افتراض خلوص النية للعلم - خاصة «العلم الدينى» الذى يسوقون بضاعته لتغير وجه الرأى لديهم جميعاً دون استثناء. هذا الملحظ هو الصلة الوثيقة بين الردة والسياسة منذ فجر الإسلام حتى الآن فإذا كان هناك فرج وانفراج وانتصار وغنائم ... الخ غاب موضوع الردة وتوارى وانزوى حتى إذا نسب إلى شخص أو جماعة ما يعد ردة انتحلت لهم المعاذير انتحالا وخلقت المبررات خلقاً... أما فى وقت الضيق والشدة والأزمة والهزيمة والضعف... طفت الردة على السطح وهيمنت على الفضاء بأسره وغدا حدها سلاحاً فتاكاً للبطش بالخصوم (الأعداء) واستئصالهم بالكلية.

وقبل أن نشرح هذا المجمل الذى ربما لم يفصح تماماً عما أعنيه نطرح بين يديه مقدمة تعين على تبيانه:

ليست الردة وحدها هى التى ارتبطت بالعوامل التى تضطرب فى أحشاء المجتمع بل إن عدداً من الحدود فى الإسلام شأنه كان ذلك وإن اختلفت عوامل الارتباط فمنها ما هو اقتصادى ومنها ما هو اجتماعى بخلاف العامل السياسى الملتصق بـ«الردة»، أما الذى ارتبط بالنوع الأول فهو «حد السرقة»!

قبل ظهور الإسلام كانت الأحوال فى مكة مضطربة فهناك «ملأ قريش» الذين يتمتعون بـ«الحسب والنسب والجاه والنفوذ والسلطة والمال الوفير» وبجانبهم «الأرازل» من الرقيق والموالى بل وفقراء قريش ذاتها وحدثت انتفاضات ضد الصناديد الذين خشوا على ثرواتهم، فتفتق ذهن أحد شياطينهم العتاة على تقنين عقوبة صارمة للحد من انتشار السرقة وهى قطع يد السارق حماية لأموالهم، ذلك الشيطان المريد هو «الوليد بن المغيرة أبو خالد بن الوليد» [روى أن الوليد ابن المغيرة قطع السارق فى الجاهلية](٥) وقد وصفه القرآن بأنه صاحب مال ممدود [ذرنى ومن خلقت وحيداً وجعلت له مالا ممدوداً](٦).

ويؤكد أبوالحسن الواحدى النسيابورى أنهما نزلتا فى حقه، وفى الحديث الذى أورده بشأنهما ورواه ابن عباس - رض - جاء على لسان الوليد[قد علمت قريش أننى من أكثرها مالا](٧)، إذن الباعث الدافع للوليد بن المغيرة لوضع أو تقنين عقوبة قطع يد السارق هو الحفاظ على ماله الممدود وثروات أمثاله من صناديد قريش وردعاً لكل من تسول له نفسه الاقتراب من أموال هؤلاء الطغاة؛ ولكن الأمر الذى له مغزى عميق أن هذا الشيطان المريد المسمى الوليد كان قصابا أى «جزاراً»(٨).

انتقلت هذه العقوبة إلى الإسلام مثل كثير من الأنظمة والأعراف والتقاليد والشعائر ...إلخ السابقة عليه وفى هذا الصدد يقول الإمام «أبو الفرج الجوزى»: إن الإسلام وافقهم - أى وافق أهل الفترة التى سبقته يسميها الجاهلية - عليها فيما بعد وبشر بها ودعا إليها من بين ما بشر به، ودعا إليه هذه واحدة.

●●●

أما الأخرى:

«النسب» للعربى. يماثل الجنسية التى يحملها المواطن فى الدولة المعاصرة، به تتحدد مكانته وحقوقه حيا وميتاً وأقسى

وصف أو سب يُوجه إليه أنه «دَعيّ» أى من غير أب معروفً والدعيّ فى نظرهم أسوأ من «الخليع» الذى يعرف نسبه ولكن قبيلته تتبرأ منه .

أقر الإسلام - بعد ذلك - أهمية النسب بأن جعل «نفى النسب» جريمة لها حدّ أى عقوبة مشددة هى: ثمانون جلدة وعدم قول شهادةٍ من يقترفها ووصمه بالفسق، وهى ما عرف بـ«حد القذف»[٩]، فإذا قال رجل لآخر (يا ابن الزانية) معناه أنه شك فى نسبه إلى أبيه وبالتالى أصبح بلا هوية بل وبلا كينونة ونظراً لأهمية «النسب» فى ذلك المجتمع جاء العقاب الصارم:

ثمانون جلدة، عدم قبول الشهادة، التفسيق، وانطلاقا من فعاليات الأعراف التى كانت مهيمنة على المجتمع فى ذاك الوقت رأى الفقهاء أن:

قذف الأمَة لا حدّ عليه، لأن العربى وقت انبثاق النص كان يأنف من الزواج من الإماء، كذلك إذا قذف عبداً لنقصان عرض العبد عن عرض الحر، وبالمثل إذا قذف ذمياً أى يهودياً أو نصرانياً (مسيحياً) أو ذمية ما خلا المتزوجة من مسلم فقاذفها يُحدّ، بل إن «مالكاً» شيخ المذهب يرى أن مجرد التعريض (- بنفى النسب) يعد قذفاً يوجب الحد على مقترفه.

يبين إذن أن هذا الحد كان على علاقة حميمة بفعاليات ذلك المجتمع الذى خرج منه والذى كان يعلى من شأن «النسب» ويعتبر أن المساس به هز لأركانه بل تقويض لأساس بنيانه.

أما الثالثة:

فهى «الحرابة» أو قطع الطريق أو الإفساد فى الأرض والتى تستتبع توقيع حدّها، فهى أيضاً مستخلصة من ظروف المجتمع الذى أفرزها ، فهى ذاتها التى حتمت إنزال عقوبتها على مقارفيها ثم أصبحت حداً مقنناً بنص.

سنلاحظ أن العقوبة صارمة أشد ما تكون الصرامة ولكنها موازية للجرم الذى ارتكب ومساوية لبشاعته وغدره وخسته ونذالته وتجرده من أى قدر من الإنسانية.

بالإضافة إلى أنها كانت لازمة لحماية الدولة القرشية الفتية التى أقامها محمد - ص - فى يثرب «المدينة»، ولإيقاع الهيبة لها فى قلوب قبائل الجزيرة ولردع من تسوّل له نفسه قبل أن يقدم على الشروع فى المساس بسلطان دولة قريش ، فالقتل والصلب وتقطيع الأيدى والأرجل من خلاف والنفى من الأرض والخزى فى الدنيا والعذاب العظيم فى الآخرة، كل هذا جزاء وفاق لرفع راية العصيان والتعدى على أموال وأتباع دولة قريش المتمركزة فى يثرب «المدينة»:

أخبرنا أبونصر أحمد بن عبيدالله المخلدى قال: حدثنا أبو عمر بن نجيد أخبرنا مسلم قال: حدثنا عبدالرحمن ابن حماد قال: حدثنا سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن أنس «أن رهطاً من عكل وعرنية أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا رسول الله إنا كنا أهل ضرع ولم نكن أهل ريف، فاستوخمنا المدينة، فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذود أن يخرجوا فيها فليشربوا من ألبانها وأبوالها فقتلوا راعى رسول الله صلى الله عليه وسلم واستاقوا الذود فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتى بهم:

فقطع أيديهم وأرسلهم وسمل أعينهم (وفى رواية: سمر أعينهم) فتركوا فى الحرة حتى ماتوا على حالهم - قال قتادة: ذكر لنا أن هذه الآية (وإنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً .... إلى آخر الآية) نزلت فيهم - رواه مسلم[١١].

هذه الحادثة تعرف فى كتب التفسير وأسباب النزول بقصة أو واقعة «العرنيين» نسبة إلى عرنية قبيلتهم - أعقبها تقنين حدّ «الحرابة»، [قال بن سيرين: كان أمر العرنيين قبل أن تنزل الحدود][١٢]، ويؤيده قول قتادة الذى ساقه الواحدى فى أسباب النزول: إن هذه الآية نزلت فيهم - أى أن محمداً عليه السلام - رئيس دولة المدينة أوقع بالخارجين على حكومته من «عكل وعرنية»، ذلك الجزاء ثم تم تقنينه بعد ذلك فى تلك الآية وغدا من تلك اللحظة مادة فى قانون العقوبات الإسلامى، ولو أنه من الملاحظ أن الآية تركت جزءين من العقاب لم تنص عليهما وهما:

سمل أو تسمير العيون، وترك المحكوم عليهم فى الشمس حتى يموتوا.

وواضح أن هذه الجريمة وعقوبتها ارتبطتا بظروف ذلك المجتمع إذ إن قطع الطريق على القوافل التجارية - والتجارة آنذاك كانت العمود الفقارى للحياة الاقتصادية - وقطع الطريق على قوافل المسافرين والحجيج الذين يؤمون كعبة مكة للحج أو العمرة وكانا من الشعائر المستقرة التى تمارسها كل القبائل فى أنحاء الجزيرة فى العهد السابق على ظهور الإسلام والذى يسمونه «الجاهلى» أو لحضور الأسواق المتعددة. قطع الطريق على أولئك يشكل بلا ريب صعوبات للدولة الناشئة فى يثرب ومن ثم كان لزاماً عليها أن تواجه قطّاع الطرق بحزم فكانت تلك العقوبة الباترة.

إذن وجدت علاقة وطيدة بين حد الحرابة وظروف ذلك المجتمع الذى انبثق فيه وأنساق التعامل التى سادت فيه سواء اقتصادية أو تعبدية شعائرية.

بالإضافة إلى ضرورة تأكيد هيبة الدولة القرشية فى يثرب.

●●●

لعلنا بذلك نكون قد أوضحنا ما عنيناه بقولنا:

إن أغلب الحدود فى الإسلام ارتبطت بظروف المجتمع الذى انبثقت منه، قد تكون العوامل اقتصادية (حد السرقة) أو اجتماعية (حد قذف المحصنات) المنضوى على نفى النسب أو سياسية اقتصادية (حد الحرابة) أى أنه لو كانت تركيبة المجتمع بما فيه البنية الفوقية مغايرة لجاءت الحدود مختلفة عن الحدود المذكورة، أو مباينة لأغلبها، فلو ظهرت الحدود فى مجتمع حضرى أو ريفى أو صناعى لحرّمت أفعالا أخرى. نكتفى بهذه الأمثلة (السرقة، القذف، الحرابة) لإثبات الرأى الذى طرحناه - وهذ الطرح تمهيد لازم لصلب هذا البحث وهو ارتباط جريمة (الردة) بـ(العامل السياسى) وأن خطها البيانى صعوداً وهبوطاً، أو ظهوراً واختفاء يدل على ذلك بوضوح بل يقطع به، وهذا الملحظ هو الذى لم يفطن إليه (المشيخة) الذين خاضوا فى مسألة الردة.

(٣)

أتم محمد عليه السلام البناء الذى كان جده قصىّ قد بدأه[١٣] فأقام دولة قريش فى يثرب [فلما افتتحت مكة ودانت له «أى لمحمد - ص -» قريش ودوّخها الإسلام عرف العرب أنهم لاطاقة لهم بحرب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عداوته فدخلوا فى دين الله كما قال الله عز وجل أفواجاً يضربون إليه من كل وجه][١٤].

من ساعتئذ أصبح الإسلام هو الهوية أو الجنسية التى يتعين أن يحملها كل فرد من أى قبيلة فى أنحاء شبه جزيرة العرب وكذلك أرسلت القبائل وفودها تعلن ولاءها للدولة القرشية فى يثرب (المدينة) أى دخولها فى دين محمد - ص - قائد الدولة ورئيسها وعرف ذلك العام فى كتب السيرة النبوية والتاريخ الإسلامى بـ«عام الوفود».

كانت غالبية الوفود تحمل - عند رجوعها - كتاباً ممهوراً بخاتم رئيس الدولة كتبه أحد أتباعه وشهد عليه وزراؤه ومستشاروه من مشيخة قريش وزعماء الأنصار - رض - وبالكتاب بضعة أسطر تتضمن الأحكام والقواعد الدينية التى تسير عليها القبيلة ثم ينتهى الكتاب بضرورة السمع والطاعة لدولة المدينة، هذه الكتب مثبوتة فى كتب السيرة، ولعل أبلغها فى الإبانة من أهميتها للدولة وكيف أنها تحمل تعليمات صوارم منها للقبائل بلزوم الإخلاص والولاء لعل أبلغها هو الكتاب الذى حمله وفد «ثقيف»:

[بسم الله الرحمن الرحيم من محمد النبى رسول الله إلى المؤمنين - إن عضاه وَّج (العضاه الشجر ذو الشوك ووّج واد بالطائف مستقر قبيلة ثقيف) وصيده لا يعضد، من وجد يفعل شيئاً من ذلك فإنه يجلد وتنزع ثيابه فإن تعدى ذلك فإنه يؤخذ فيبلغ به النبى محمد صلى الله عليه وسلم وأن هذا أمر النبى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم - كتب خالد بن سعيد بن العاص بأمر الرسول محمد بن عبد الله فلا يتعداه أحد فيظلم نفسه فيما أمر به محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم][١٥]. فهنا من يرتكب جريمة (تخريب الزرع أو قلع الشجر) تتولى السلطة المحلية عقابه الذى حددته لها السلطة المركزية فى يثرب فإن لم يرتدع يرفع أمره إلى الحكومة المركزية لتتولى عقابه.

وفى بعض الأحيان - وربما لظروف معينة - كان بعض الوفود يسافرون دون تسلم «كتاب التعليمات»، فكان محمد - ص - قائد الدولة يرسله (= الكتاب) مع أحد أتباعه إلى القبيلة تأكيداً لسيطرة قريش عليها وعلى سائر أنحاء شبه الجزيرة ولكى لا تنسى (= القبيلة) تبعيتها لدولة قريش فى يثرب(المدينة).

وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بعث إليهم بعد أن ولىّ وفدهم عمرو بن حزم ليفقههم فى الدين ويعلمهم السنة ومعالم الإسلام ويأخذ منهم صدقاتهم][١٦] وبعد أن بين لهم أنواع الصدقات التى تؤخذ ممن دخلوا فى الإسلام ومقدار الجزية التى يدفعها كل حالم ذكرا أو أنثى حرا أو عبدا من اليهود والنصارى ختم الخطاب بـ«فمن أدى ذلك فإن له ذمة الله وذمة رسوله ومن منع ذلك فإنه عدو لله ولرسوله وللمؤمنين جميعاً»[١٧] وأداء الصدقات والجزية وتوريدها للدولة فى يثرب دليل لايمارى أحد فيه على الولاء والخضوع لها خضوعاً كاملا.

وهكذا دانت الجزيرة العربية لحكم الدولة القرشية فى المدينة (يثرب).

●●●

نظراً لتوحيد عملية الخضوع لدولة قريش فى الإسلام فقد أطلق على من يخلع ذلك بعد قبوله إياهما «مرتداً» أى مرتكباً لـ«الردة»؛ ويقال ارتد أى رجع إلى حاله [١٨] ويرى الراغب الأصفهانى أن الارتداد والردة: الرجوع فى الطريق الذى جاء منه [١٩]، إذن ارتد العربى والأعرابى أى خلع ربقة الإسلام وعاد إلى دينه الأول وفى الوقت ذاته انقلب على دولة قريش فى يثرب ورد ولاءها ورجع إلى الخضوع إلى قبيلته دون غيرها.

لكن لما تمكنت الدولة القرشية ورسخت أقدامها وأصبحت سيدة الجزيرة العربية بلا مدافع ولا منازع، لم تعد تنظر إلى من يفعل ذلك نظرة غضب وتوجس خاصة إذا كان فرداً واحداً.

حدثنا عمرو بن عباس، حدثنا سفيان ابن محمد بن المنكدر عن جابر رضى الله عنه، جاء أعرابى إلى النبى صلى الله عليه وسلم فبايعه على الإسلام، فجاء من الغد فقال: أقلنى فأبى - ثلاث مرار أى مرات - فقال: المدينة كالكير تنفى

خبثها وينصع طيبها[٢٠]، أعرابى دخل الإسلام وأعطى البيعة على ذلك والتى تعنى التابعية لحكم قريش المتمركز فى يثرب ثم عاد فى اليوم التالى يعلن خروجه من ذلك ويطلب الإقالة منه، ولكن محمداً - ص - لم يأمر بقتله باعتباره مرتداً بل أفسح صدره للرجل ثلاث مرات ثم قال عبارة يفهم منها أن الأعرابى خبيث نفته المدينة مثلما ينفى كير الحداد الخبث وقد ذهب ابن حجر العسقلانى إلى أن الأعرابى المذكور [سأل الإقالة من الإسلام وبه جزم عياض][٢١] أى لم يسأل الإقالة من الإقامة فى المدينة (يثرب) كما يرى البعض لأن محمداً عليه السلام كثيراً ما كان يسمح للقبائل بالمكث فى مضاربها وعدم الهجرة إلى المدينة ومع ذلك تعتبر «مهاجرة» ونضيف أن الأعرابى لو كان ينوى النزوح عن يثرب (المدينة) لطلب الإذن، ولم يطلب «الإقالة» التى تعنى التحلل من الوعد.

ولكن فى أواخر حياة محمد - ص - انتهزت بعض القبائل فرصة مرضه وأعلنت عصيانها ورفضها للديانة الإسلامية ولسلطة الدولة القرشية وكان ذلك بقيادة «عبهلة بن كعب بن الحارث الذى ينتهى نسبه إلى عنس بن مزجج وشهرته الأسود العنسى، وعبهلة معناه الإله وعنس البطن الذى ينتمى إليه الأسود وفد منه رجل واحد وهو ربيعة ابن رواء العنسى فى عام الوفود لمبايعة محمد عليه السلام، وقيل إنه مات فى طريق عودته إلى دياره، وكانت الوفود يتراوح عددها من واحد إلى عشرة إلى سبعين وكان يقال للواحد «وفد» ما يجعلنا نقول إن «عنساً» بايعت محمداً - ص - كذلك غالبية القبائل التى انضمت إلى الأسود العنسى فى الخروج «الثورة» على حكومة قريش مثل حمّير وخولان والأزد والحكم كانت أرسلت وفودها إلى يثرب (المدينة) وأخبار دخولها الإسلام وإعلان ولائها للدولة القرشية مبسوطة فى كتب السيرة فى باب «عام الوفود»، وبالمثل بايعت الغالبية العظمى من قبائل اليمن لأن الأسود ومن عاضده من القبائل يمانية - هذا الارتداد الذى قاده الأسود العنسى أو عبهلة كان يغلب عليه الطابع السياسى أكثر من الطابع الدينى ويرى كثير من الباحثين الجادين أن الدافع على تلك الثورة سياسى واقتصادى فى آن واحد[٢٢].

نظراً لخطورة تلك الحركة على الديانة الإسلامية وعلى دولة قريش فى يثرب «المدينة» معاً كان من الطبيعى بل البديهى أن توصم بـ«الردة» وأن يشهر فى وجوه الثائرين أو الخارجين وقائدهم عبهلة أو عين الإله «حد الردة» فأرسل رأس دولة قريش محمد عليه السلام إلى زعماء القبائل المحيطة والمجاورة لبقاع الثائرين وللزعماء والسادة إلى كل هؤلاء الذين ظلوا على ولائهم لـ«يثرب» أوامر صارمة كحد السيف لاتقبل مجادلة بضرورة قتل الأسود العنسى بأى طريق ولو «غيلة»: [قال السرى عن جشيش الديلمى وقال عبيدالله عنه أيضاً: قدم علينا وبر بن يحنس بكتاب النبى - صلى الله عليه وسلم - يأمرنا فيه بالقيام على ديننا والنهوض فى الحرب والعمل فى الأسود إما غيلة وإما مصادمة][٢٣]، وفعلا تم اغتياله بمؤامرة اشترك فيها أحد كبار معاونيه وزوجته فى حجرة نومه، قبل وفاة محمد - ص - بشهر على وجه التقريب.

موازنة وحساب فى منتهى الدقة:

فإذا كان خالع الرقبة للديانة وللولاء للدولة فرداً لا خطر منه وصف بالخبث وترك وشأنه، أما إن كان فاعلها يمثل خطراً شديداً على الاثنتين معاً (الديانة والدولة) اعتبر «مرتداً» وطبق عليه «حد الردة».

كانت تلك هى نقطة البدء بين العلاقة الوثيقة بين الردة والعامل السياسى، وعلى هذه الوتيرة سارت طوال التاريخ الإسلامى، لأن [تجربة المدينة][٢٤] هى النبراس الذى يهتدى به المسلمون وهى «العصر الحلم» الذى يحاول الإسلاميون استرجاعه.

ما إن ولى أبوبكر - رض - الخلافة حتى انتفضت القبائل عدا القليل وأعلنت خلعها لربقة الحكم القرشى والعودة إلى العهد السابق: الحرية والاستقلال كما عاشته منذ مئات السنين. كانت أياما عصيبة على الدولة الوليدة «لكن أبابكر - رض - كان صلب العود» فتصدى لهذه الثورات الشعبية، واعتبر الخروج (الثورة) على حكمه ومن معه من مشيخة قريش فى يثرب خروجاً على الدين الإسلامى فهى والإسلام شىء واحد إذن تماهى الإسلام فيها وتماهت هى فيه ولاتسوغ التفرقة بينهما ترتيباً على ذلك بل وبطريق الحزم واللزوم كل من تحدثه نفسه على الثورة عليها أو حتى معارضتها فى أى أمر من الأمور (مثل نقل الزكاة لها وعدم السماح بتوزيعها فى مضارب القبيلة على فقرائها وفى مصارفها التى تعلمتها على يد دولة قريش) فهو (مرتد) خالع لربقة الإسلام، هذه السنّة وهى اعتبار أدنى معارضة للحاكم (هنا يعنى الحاكم العادى البشر الذى ليس بنبى) (ردة) - استمرت منذ ذلك الوقت حتى الآن وهى الشارة أو السمة المميزة للتاريخ الإسلامى.

إزاء ذلك جهز أبوبكر - رض - جيوشاً لمحاربة معارضيه ومناوئيه والذى يهمنا بشأنها فى موضوع بحثنا أن وصية الخليفة الأول لقواد جيوشه كانت صريحة وحاسمة وهى أنه:

إذا لم يسمعوا «أذاناً» من أهل القرية أو النجع أو الحلة أو فى مضرب القبيلة التى

يمرون عليها فعليهم هم - أفراد جيش دولة قريش - أن يؤذنوا فإن لم يجاوبهم أهل القرية أو أبناء القبيلة بأذان مثله (لاحظ أن الأذان، اعتبر بمثابة «كلمة السر» فى المعارك الحديثة) عاجلهم جيش المدينة بالآتى:

القتل - الحرق بالنيران - استصفاء الأموال - سبى الذرية والنسوان.

وقد أورد الطبرى أمثلة من تعليمات أبى بكر - رض - لقواد جيوش دولة قريش فى المدينة - فى هذه الخصوصية نذكر على سبيل المثال منها: [وإنى بعثت إليكم فلاناً فى جيش من المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان وأمرته ألا يقاتل أحداً ولا يقتله حتى يدعوه إلى داعية الله فمن استجاب وأقر وكفَّ وعمل صالحاً قبل منه وأعانه عليه ومن أبى أمرته أن يقاتله على ذلك ثم لايبقى على أحد قدر عليه وأن نحرّقهم بالنار ويقتلهم كل قتلة وأن يسبى النساء والذرارى ولا يقبل من أحد إلا الإسلام فمن اتبعه فهو خير له، ومن تركه فلن يعجز الله، وقد أمرت رسولى أن يقرأ كتابى فى كل مجمع لكم والداعية الأذان فإذا أذن المسلمون فأذنوا كفوا عنهم - وإن لم يؤذّنوا عاجلوهم وإن أذنوا اسألوهم ما عليهم فإن أبوا عاجلوهم وإن أقروا قبل منهم وحملهم على ما ينبغى لهم](٢٥).

وفى حالة سماع الأذان من الجانب الآخر يسألون عن «مفروضات» دولة قريش بالمدينة فإن أدوا سلموا ونجوا وإن لم يفعلوا عاجلهم جيش المدينة عليهم بالتقتيل والتحريق بالنيران واستصفاء الأموال وسبى النسوان والذرارى ... إلخ. أى النطق بكلمة السر أو الأذان غير كاف بل لابد من دفع حقوق الدولة فى يثرب بهذا يعدّ من يؤديها خاضعاً لهم والجزاء على الامتناع المعاجلة بالعقوبات الصوارم.

إذن الولاء للحكومة القرشية المركزية هو الإسلام ذاته ومن لا يعلنه بطريقة عملية فعلية أدائية حرّق بالنار لأنه يعد مرتداً، ويبدو أن تحريق الثائرين على الدولة القرشية المتمركزة فى يثرب أمر جوهرى فى نظر أبى بكر - رض - رأس تلك الدولة لذا نراه فى خطاب آخر لقائد آخر يقول: (ومن أبى قاتله فإن أظهره الله عليه قتل منهم كل قتلة بالسلاح والنيران](٢٦).

●●●

لا يعنينا الخلاف حول ما إذا كانت تسمية تلك الحروب الأهلية والانتفاضات الشعبية ضد حكومة مشيخة قريش فى يثرب (المدينة) بـ(حروب الردة) جاءت على لسان المؤرخين المحدثين لاالقدامى، ففى رأينا أن هذا لايغير من الأمر شيئاً وهو أن تلك الدولة اعتبرت الخروج (الثورة) عليها ردة عن الدين وأن علامة حمل هوية (جنسية) تلك الدولة هو الأذان ودفع «المفروضات» معاً لا يفترقان [والله لو منعونى عقالا كانوا يؤدونه لرسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه](٢٧) - وإن خلع الولاء للدولة القرشية الذى يتمثل فى الامتناع عن أداء هذين الأمرين معاً يقابل بأقسى العقوبات وفى مقدمتها التحريق بالنار وهو عقاب لم يرد لا فى القرآن ولا فى السنة وسوف نرى اعتراض أحد تلامذة محمد - ص - النجباء على هذا العقاب الصارم عندما عاد إلى ممارسته خليفة راشد آخر؛ ولكن هذا العقاب القاسى كان لازماً لتثبيت أقدام قريش فى الحكم خاصة وأنها كانت حديثة عهد به، ولقد مارس خالد ابن الوليد هذه العقوبات الشديدة بعبقرية فذة ومهارة نادرة واقتدار عجيب بل أضاف إليها أخريات مثل: التنكيس فى الآبار والرمى من شواهق الجبال، نخلص من ذلك أن الردة موضوعاً وحداً ارتبطت بأول أزمة سياسية تقابلها النخبة أو الصفوة القرشية الحاكمة فى يثرب فى أول سنة من توليها السلطة بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم وذلك العمل كان بداية ارتباط الردة بالسياسة فى الإسلام.

●●●

فى عهد عمر بن الخطاب الخليفة الثانى - رض - أصبحت أركان دولة قريش أرسخ من الجبال الرواسى وتدفقت الغنائم الأسطورية من الفتوحات ولم تعد الحكومة المركزية تعنيها تلك الأموال الهزيلة نسبياً التى كانت تفرضها على القبائل والتى كان دفعها مع الأذان دليل ثبوت على الولاء، واسترخى الناس وأصبحوا يعرفون ألوانا من العيش لم يكونوا يعرفونها بل ولا حتى يحلمون بها، ولم يعد هناك خوف من أى معارضين أو مناوئين، ولذلك لم ينظر إلى من يخلعون شعار دولة قريش وشارتها المميزة وعلامة هويتها (= جنسيتها) وهو ما ذكرناه آنفا لم ينظر إليه نظرة غضب وحنق وتحفز واستعداد وتجييش جيوش بل هدأت النظرة ولانت واستبدلت بها أخرى واثقة مطمئنة مليئة ترنو إلى من يفعل ذلك نظرتها إلى مريض فى حاجة إلى علاج، ولا إلى ثائر يحرّق بالنار ويرمى من شواهق الجبال وتغنم أمواله وتسبى زوجته وأولاده وبناته (حتى ولو لم يكونوا ضالعين معه فى ثورته أو حتى موافقينه عليها)، لذلك عندما سمع عمر - رض - عن جماعة نزعوا عنهم شعار الدولة القرشية = الإسلام، لم يفعل ويأمر بقتلهم ورميهم... إلخ بل كان مذهبه أن يودعوا فى الحبس يأكلون ويشربون وهو ما نعبر عنه حديثا بـ«مكان أمين»:

فقد روينا عن محمد بن عبد الله ابن عبدالقارئ أنه قال: قدم على عمرابن الخطاب رضى الله عنه رجل من قبل أبى موسى فسأله عن الناس فأخبره ثم قال: هل فيكم من مغربة خبر «أى خبر

غريب؟ فقال: نعم رجل كفر بعد إسلامه، قال: فما فعلتم به؟ قال: قربناه فضربنا عنقه، قال عمر: هلا حبستموه ثلاثاً وأطعمتموه كل يوم رغيفاً واستتبتموه لعله أن يتوب أو يراجع أمر الله، اللهم إني لم أحضر ولم آمر ولم أرض إذ بلغني](٢٨).

في هذا الحديث نرى الحاكم الخليفة الثاني عمر - رض - يرى أن خلع الشارة القرشية لا يستدعي التحريق أو القتل...إلخ، بل الحبس مع كفالة الطعام حتى يراجع نفسه وأن عمراً فزع فزعاً شديداً عندما علم أن أبا موسى الأشعري - ممثل السلطة القرشية المتمركزة في المدينة - قتل «المرتد» ويرئ (-عمر) إلى الله من ذلك وأكد عدم رضائه. ومرد ذلك أن دولة قريش كانت في حالة مد ورسوخ وانتصارات وفتوحات وغنائم من كل نوع وبالتالي كان بطريق الحتم واللزوم أن يكون الخط البياني لموضوع الردة في هبوط.

●●●

ولما تولى علي بن أبي طالب - رض - الخلافة أصبح رأس دولة قريش التي اتسعت أرجاؤها بصورة لم تكن تخطر ببال إذ كان أقصى طموح لها هو السيطرة على الجزيرة العربية نازع علياً كل من عائشة وطلحة - والزبير - رض - ثم معاوية بن أبي سفيان - وغدا موقفه دقيقاً وعاد وقته عصيباً فكان من البديهي أن يبرز موضوع الردة ويرجع إلى ما كان عليه في الشدة الأولى - زمن الخليفة الأول - فقد غالى بعض شيعة عليّ في محبته ورفعوه إلى مرتبة الإله فانزعج بشدة وأدرك أن ذلك سوف يضاعف من حرج مركزه خاصة إذا تغاضى عنهم فأشهر في وجوههم المحبّة له حباً فائقاً سلاح «الردة» - وأمر بتحريقهم بالنار أسوة بالخليفة الأول [أخبرنا الشافعي أخبرنا ابن عيينة عن أيوب بن أبي تميمة عن عكرمة قال: لما بلغ ابن عباس أن علياً حرق المرتدين أو الزنادقة قال: لو كنت أنا لم أحرقهم ولقتلتهم لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من بدل دينه فاقتلوه» ولم أحرقهم لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا ينبغي لأحد أن يعذب بعذاب الله»](٢٩). نجد هنا أن الردة وتوقيع حدها الصارم على مرتكبيها بصورة قاسية خارجة على حكم الإسلام - باعتراف ابن عباس - رض - نفسه - لهما علاقة بمسألة سياسية بحتة.

وهذا ما سار عليه المنوال منذ فجر الإسلام فإن كانت هناك شدة وأزمة قدمت «الردة» وأشهرت كسلاح لاستئصال المعارضين والمناوئين وتصفيتهم جسدياً ولا مانع من استعمال أساليب ضارية يحرمها الإسلام ذاته ويتم ذلك جميعه خلف ستار يمنع أي شخص من الاحتجاج؛ ذلك أن معارضة الحاكم سياسياً أمر فيه «قولان» بل عدة أقوال ويحمل وجهات نظر متباينة ولايستوجب القتل، إما إذا وصم المعارض بالخروج عن الدين فلا أحد يجرؤ على تأييده والوقوف بجانبه؛ ولسنا في حاجة إلى تنبيه إلى أن المؤيد تأييداً أعمى يحرج الحاكم أمام «رعيته» ومنافسيه ويظهره بصورة كريهة منفرة بل مرفوضة ديناً - هذا النصير الأحمق أشد خطراً من المعارض فيكون استئصاله أولى.

يبقى سؤال هو: لماذا طفا موضوع الردة في هذه الأيام وعاد حدّ الردة ليلعب دوره التقليدي كسلاح ماضٍ في وجه «الآخر»؟ الإسلامويون على اختلاف فصائلهم - وكاتب هذه السطور لا يرى أن بينهم معتدلين ومتشددين بل جميعهم سواء - لديهم «مشروع سياسي» هو الوثوب على السلطة بكافة الطرق وفي مقدمتها وأفضلها لديهم العنف، وبقصد الترويج لمشروعهم السياسي طرحوا عدداً من الشعارات والمقولات : الإسلام هو الحل - الحاكمية لله - تطبيق الشريعة - الإسلام دين ودولة - الإسلام مصحف وسيف - إعادة الخلافة - القومية الإسلامية - جاهلية المجتمع - أسلمة العلوم والاقتصاد والبنوك والشركات...إلخ.

فتصدت لهم نخبة من المفكرين والمثقفين تناولت هذه الشعارات والمقولات بالنقد الرصين والتفنيد الموثق وبمنهج علمي موضوعي ومن واقع المصادر والمراجع التي يعتمد عليها الإسلامويون والتي كانوا يظنون أنها حكر عليهم، فإذا بهم يفاجئون أن ناقديهم لايقلون عنهم علماً وإحاطة بها إن لم يفوقوا عليهم. وكشف أولئك المفكرون طروحات الإسلامويين وأفكارهم والدوافع المحركة لها وكيف أنها دوافع سياسية شبيهة ببواعث السياسيين الآخرين الذين لا يعرفون شعارات دينية. وأول من أدرك قيمة نقدهم الإسلامويون أنفسهم وتيقنوا من جانب آخر أنه لو ذاع بين أوساط المسلمين لكان في ذلك تقويض كامل لمشروعهم وللحلم الذي يداعب جفونهم منذ ثلاثة أرباع قرن، كذلك عجز منظورهم أو من يطلقون عليهم: الرموز الدعاة.. عن الرد على تلك النخبة وحتى الذين تصدوا منهم للرد عليها جاءت ردودهم خطابية إنشائية تفتقر إلى المنهج العلمي والموضوعية، وشيئاً فشيئاً أخذت أطروحات الإسلامويين تفقد بريقها لدى أوساط المسلمين الذين طفقوا يتساءلون عن جدوى الشعارات وعن علة الإحجام عن تقديم برنامج مدروس متكامل وعن اختلاف الظروف الاجتماعية والاقتصادية والبيئية بل والجغرافية وكذلك الدرجة الحضارية بين الماضي والحاضر أو بمعنى آخر بين مجتمع

السلف الصالح ومجتمعهم، ولم يكن أمام الإسلامويين من سبيل متاح أمامهم إلا اللجوء إلى السلاح القديم: «الردة» وحدّها الباتر الذي يقضي على الخصوم «الأعداء» قضاء مبرماً بالإضافة إلى الهالة «القدسانية» التي تحيط به والتي تقطع ألسنة المحتجين لأن من يعارضه لا يعارض أحكاماً بشرية بل «نصوصاً مقدسة» فعادت الردة إلى الصدارة وأخذ الإسلامويون من أجل ذلك يرمون بها أعضاء النخبة المثقفة الناقدة لهم واحداً وراء الآخر وذلك في: خطبهم ومواعظهم على منابر المساجد، وفي مقالاتهم وكتبهم حتى وصل المد - للأسف - إلى التقارير العلمية في الجامعات! وليس مصادفة ولا من قبيلها أن تنتشر بين الإسلامويين مقولة جديدة لها مغزاها العميق وهي «ردة ولا أبوبكر لها» أي أن المسلمين حالياً يعيشون في ردة لن يخلصهم منها سوى حاكم مثل أبي بكر - رض - يفعل ما فعله مع المرتدين من: تحريق بالنار وتقتيل واستصفاء للأموال وسبي للذرية والزوجات... إلخ. وفي مقدمة من يطبق عليهم ذلك أصحاب «الردة الفكرية» الذين كشفوا زيف شعاراتهم ومقولاتهم ومفاهيمهم وأثبتوا بالأدلة القاطعة هشاشة مشروعهم وتهافته؛ إذن العودة لرفع سيف «الردة» دافعها سياسي بحت مثلما حدث منذ فجر التاريخ الإسلامي وظل يتكرر طواله.

هذا هو الملحظ الذي فات «المشيخة» الذين خاضوا في «حد الردة» ولو أنهم تنبهوا إليه لتغير وجه رأيهم فيه ولقرأنا لهم كتابات أخرى مغايرة ■

الهوامش:

(١) خلاف/ الشيخ عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع فيما لا نص فيه،

(٢) نقلة عن: الجابري/ محمد عابد في كتابه «نقد العقل العربي-١. تكوين العقل العربي» ص١٤٢- الطبعة الثالثة ١٩٨٨م من إصدارات «مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت».

(٣) نسبت هذه العبارة إلى: عليّ بن أبي طالب - رض - مشهورة.

(٤) النمر/ الشيخ عبد المنعم في كتابه «الاجتهاد» ص٣٤ طبعة ١٩٨٧م - الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(٥) الشهاوي/ الشيخ إبراهيم الدسوقي في كتابه «السرقة في التشريع الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي» ص ١٠٦ - الطبعة الأولى ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م - الناشر: مكتبة دار العروبة بالقاهرة.

(٦) الآيات: ١١، ١٢/ ٧٤.

(٧) النيسابوري/ أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي في «أسباب النزول» ص٢٥٦ - ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م - نشر مؤسسة الحلبي بمصر.

(٨) أكرم/ اللواء أغا إبراهيم في كتابه «خالد ابن الوليد» ترجمة/ إسماعيل كشميري ص١٧ - طبعة ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٤م نشرته لجنة التعريف بالإسلام بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية بـ مصر.

(٩) الآية ٤/ ٢٤.

(١٠) «أحكام القرآن» للجصّاص ولابن العربي في موضوع «قذف المحصنات».

(١١) الواحدي النيسابوري/ أبو الحسن علي ابن محمد «أسباب النزول» هـ١٣٠ - طبعة ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م مؤسسة الحلبي وشركاه بمصر.

(١٢) الكيا الهراس/ عماد الدين بن محمد الطبري «أحكام القرآن» الجزء الثالث والرابع - في مجلد واحد - ص٦٥ - الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م - دار الكتب العلمية/ بيروت/ لبنان.

(١٣) عندما قدم وفد «بني عذرة» على محمد - ص - في صفر سنة تسع من الهجرة سألهم: من القوم؟ فقال متكلمهم: من لاتنكر نحن بنو عذرة إخوة قصيّ لأمه، نحن الذين عضدوا قصيّاً وأزاحوا من بطن مكة خزاعة وبني بكر، ولنا قرابات وأرحام، فردّ عليهم:

مرحباً بكم وأهلاً، ما أعرفني بكم -

انظر كتب السيرة النبوية في باب «الوفود»، وعلى سبيل المثال: ابن سيد الناس في «عيون الأثر» - المجلد الثاني ص ٢٥٢ د.ت. دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت/ لبنان. هنا نجد «بني عذرة» يذكرون محمداً - ص - بما لهم من فضل على قصيّ المؤسس الأول لدولة قريش وواضع اللبنات الأولى في أساس بنيانها وكيف أنهم عضدوه وحاربوا خزاعة وبني بكر حتى أخرجوهم من مكة فخلصت لقصيّ ومنها بدأ المسيرة في بناء دولة قريش التي اكتملت على يد حفيده محمد - ص - وبالتالي فإنهم أصحاب يد على هذه الدولة.

(١٤) ابن كثير/ أبوالفدا إسماعيل «السيرة النبوية» - تحقيق / مصطفى عبدالواحد - الجزء الرابع - د.ت. - دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر.

(١٥) ابن كثير - المرجع السابق ص٦٣.

(١٦) ابن هشام/ أبو محمد عبد الملك في «سيرة النبي عليه الصلاة والسلام» تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد - المجلد الرابع ص٢٠٥ - طبعة ١٣٨٤هـ - كتاب التحرير/ القاهرة.

(١٧) المرجع ذاته ص ٢٠٦.

(١٨) مادة «رد» - المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية/ القاهرة.

(١٩) الأصفهاني/ أبو القاسم الحسين بن محمد في «المفردات في غريب القرآن» مادة «رد».

(٢٠) البخاري/ أبو عبدالله محمد بن إسماعيل «صحيح البخاري» الحديث ١٨٨٣.

(٢١) العسقلاني/ أحمد بن علي بن حجر في «فتح الباري» الجزء الرابع ص١١٦ الطبعة الثانية ١٤٠١هـ - المطبعة السلفية ومكتبتها بمصر.

(٢٢) انظر على سبيل المثال:

- العهد/ إحسان صادق «حركة الأسود العنسي في صدر الإسلام» في المجلة العربية للعلوم الإنسانية - جامعة الكويت - العدد الرابع والثلاثون - المجلد التاسع - ربيع ١٩٨٩م.

- شكري/ د. محمد سعيد «حركة عبهلة بن كعب العنسي» في «البحوث المقدمة إلى الندوة العلمية حول اليمن عبر التاريخ» من ٢٣ إلى ٢٥ سبتمبر ١٩٨٩م - جامعة عدن.

(٢٣) الطبري/ أبوجعفر محمد بن جرير «تاريخ الرسل والملوك» المعروف بـ«تاريخ الطبري» - تحقيق محمد إبراهيم أبوالفضل - الجزء الثالث ص٢٣١ الطبعة الثانية ١٩٦٩م - دار المعارف بمصر.

(٢٤) هذه العبارة من إبداعات د./ محمد أركون.

(٢٥) الطبري - مرجع سابق ص ٢٥١.

(٢٦) الطبري - مرجع سابق ص ٢٥٢.

(٢٧) مقولة مشهورة ومتواترة للخليفة الأول أبي بكر - رض -.

(٢٨) البيهقي/ أبو بكر محمد بن الحسين بن علي في كتاب «السنن الصغير» حققه وخرج حديثه عبدالسلام عبد الشافي وأحمد قباني - المجلد الثاني - ص٢٣٢ - الحديث ٣٤/٧/ ١٤٦٧ - الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٨٢م - دار الكتب العلمية - بيروت/ لبنان وأورد البيهقي رواية أخرى من بين رواتها:

مالك والشافعي «شيخا المذهبين المعروفين» وأبو العباس الأصم وغيرهم مما يعلي من رتبة الحديث ويوثقه.

(٢٩) المرجع السابق الحديث ٣٤٠٩/ ١٤٦٥ - ص٢٣١.

[ما هنالك] من أسرار بلاط السلطان عبد الحميد

توفيق حنا

هذا هو الكتاب الأول الذى صدر عن المركز العربى للإعلام والنشر عام ١٩٨٥، وهو من تقديم الدكتور على شلش الذى يرجع إليه الفضل فى نشر هذه الوثيقة التاريخية المهمة ويلى تقديم على شلش دراسة تاريخية للأستاذ أحمد حسين الطماوى.

ويوضح لنا على شلش مهمة المركز العربى والهدف من قيامه : «نرجو أن يكون نشر هذا الكتاب مقدمة لمهمة نشر بقية تراث المويلحى المبعثر فى الصحف، وكذلك نشر تراث غيره، وهى المهمة التى أخذها على عاتقه المركز العربى للإعلام والنشر» ويبرر لنا على شلش أسباب اختيار هذا الكتاب ..» الكتاب وثيقة مهمة من وثائق العصر، ومرجع لاغنى عنه فى دراسة أسباب سقوط الخلافة العثمانية، فضلا عن أنه وثيقة منسية من وثائق الحكم على المويلحى نفسه كأديب صاحب قلم وأسلوب متميز»

ويحدثنا على شلش فى تقديمه عن إبراهيم المويلحى مؤلف كتاب «ما هنالك» ينتمى ابراهيم المويلحى إلى أسرة كان لها دور بارز فى حياة مصر السياسية والاقتصادية والثقافية خلال الثلث الأخير من القرن الماضى والربع الأول من هذا القرن، وقد ساهم فى هذا الدور ثلاثة مويلحيين هم بترتيب تسلسلهم فى الحياة: ابراهيم نفسه وشقيقه الأصغر عبد السلام وابنه الأكبر محمد، ومع ذلك لم ينل هذا الدور البارز ـ فى تقديرنا ـ ما يجب أن يناله من عناية الدراسين واهتمامهم ،

ويحدثنا على شلش عن هذه الوثيقة المنسية:

«الكتاب فى الأصل مجموعة مقالات نشرها فى المقطم، وقد ندر وجوده حتى إننى حاولت العثور عليه فى دار الكتب المصرية فلم أوفق، ثم وجدت عنوانه ضمن فهارس مدرسة الدراسات الشرقية الأفريقية بجامعة لندن، فطلبت الاطلاع عليه، ولكن موظفى المكتبة لم يعثروا له على أثر، بل اكتشفوا وقتها اختفاء نسخة أخرى منه مصورة على «ميكروفيلم» وعولت فى معرفتى به على ما نشره منه عبد اللطيف حمزه، وأخيرا فاجأنى الصديق الأستاذ أحمد حسين الطماوى بأن لديه نسخة من الكتاب، فاستعرتها منه، وبعدها اقترحت عليه تحقيقها ونشرها فوافق مشكورا ،

كان عنوان الكتاب الذى نشره ابراهيم المويلحى بتوقيع «الأديب فاضل من المصريين» هو ماهنالك ويقول على شلش:

«وقد كان عنوان الكتاب متواضعاً متخفيا، وكان بودى أن يوضع له عنوان يشير الى موضوعه، فتم اختيار محققه لهذا العنوان، ولكن العنوان الذى شغلنى، بعد الفراغ من قراءته، أول مرة، هو «سقوط الخلافة العثمانية»، لأن المويلحى يصور فصلا بعد فصل، تهاوى الخلافة العثمانية وسقوطها، وكأنه بتصويره هذا كان يتنبأ بما حدث بعد سنين من وفاته»

والقارئ لهذه الوثيقة المهمة « ما هنالك» يتفق مع على شلش أن عنوان «سقوط الخلافة العثمانية» هو العنوان الذى كان المويلحى يريده عنوانا لكتابه لولا خوفه من السلطان .. وهو عنوان أدق وأوضح من «من اسرار بلاط السلطان عبد الحميد» ويقول إبراهيم المويلحى حفيد صاحب الكتاب فى مقالته تحت هذا العنوان «المويلحيون فى مصر» التى نشرها بالفرنسية فى مجلة «كراسات تاريخ مصر» يقول عن جده «ولما كان إبراهيم بك مشغوفا بالتحرير أخذ ينشر فى المقطم من وقت إلى آخر مقالاته الانتقادية فيما رآه فى الآستانة العلية مدة إقامته فيها تحت عنوان «ما هنالك» ثم جمعها وطبعها كتابا سنة ١٨٩٦ ميلادية، فبعث السلطان عبد الحميد يأمره بإرسال جميع النسخ التى فى حيازته إلى «المابين» فخضع إبراهيم لأمر جلالته وأرسلها جميعا إليه ماعدا بضع نسخ كان قد وزعها على عائلته وأصدقائه، لذلك يندر وجوده»

ولعل السلطان عبد الحميد قد أحرقها عند وصولها إلى الآستانة .

ويقول على شلش: «كان المويلحى قد قضى فى الآستانة نحو عشر سنين (١٨٨٥ ـ ١٨٩٥) .. فكتابته إذن كتابة شاهد عيان، وتصويره الساخر فى أحيان كثيرة لا يمكن أن يكون كله مبالغا فيه، لأن ما صوره جاء قريبا جداً مما جاء فى تصوير كثيرين سواه»

ويقول على شلش: «لقد بدأ المويلحى فصوله بوصف القصر السلطانى دائرة وحاشية بعد حاشية، والسلطان داخل هذا كله أشبه بالسر الغامض» والواقع أنى بعد أن قرأت «ما هنالك» تذكرت روايات فرانز كافكا وبخاصة فى روايته «القصر» .. ولا أدرى لماذا لم يحاول أديب مصرى أن يستلهم هذا الكتاب «ما هنالك» فى رواية أو فى

مسرحية.. تقدم لنا فنيا عصر السلطان عبد الحميد.

ويقول على شلش «كان الخليفة الذى يتربع على عرش الخلافة وقت نشر محتويات الكتاب هو السلطان عبد الحميد، وهو من أطول سلاطين آل عثمان عهدا بالحكم، وقد بدأ عهده عام ١٨٧٦ بمشكلات وقضايا سياسية وعسكرية لم تنته إلا بخلعه عام ١٩٠٩، ولم يكن قد مر عليه أكثر من عام حتى نشبت بينه وبين روسيا حرب أثخنت إمبراطوريته بالجروح التى لم تشف منها، وكانت أيضا تمهيدا لزوالها فى النهاية.»

وعن السلطان عبد الحميد يقول على شلش «.. وبالرغم من أن المويلحى يصف السلطان بالذكاء والدهاء فإن وصفه للحاشية يشعر القارئ بأن هذا السلطان كان العوبة فى أيدى حلقة من الخبثاء، وأنه رجل متردد لا يستقر على حال»

يؤكد هذا الرأى أحمد حسين الطماوى فى دراسته التاريخية القيمة والشاملة إلى حد كبير: «وقد أفاض المويلحى فى الحديث عن بلاط السلطان وحاشيته، ورأى أنهم قوم خبثاء لئام لا تعنيهم مصلحة الأمة بقدر ما تعنيهم المصالح الذاتية وما تعلق منها بالمادة والجاه، وقد حدث للدولة من جراء هؤلاء الأفاقين ما حدث، والعيب فى هذا لا يقع على الماكرين المخادعين وحدهم وإنما على السلطان أو على الحاكم الذى يتيح لهم فرصة الوقيعة والدس.»

ويقول أحمد حسين الطماوى: «إن عصر عبد الحميد حافل بالأخطاء الجسام والمعايب الكبار التى تجر الأخطار، ومن مظاهر هذه الأخطاء أن عبد الحميد كان لا يفرق بين نفسه وبين الدولة، فهو الدولة والدولة هو.. يقول إن العمل ضدى معناه العمل ضد الوطن»

ولكن حرص أحمد حسين الطماوى أن يقدم فى دراسته التاريخية الصورة الكاملة للسلطان عبد الحميد ولعصره، بسيئاتها وبحسناتها أيضا وحتى تأتى هذه الدراسة فى شكلها العلمى الموضوعى الصادق فقد سجل دفاع عبد الحميد عن نفسه فى مذكراته.. يقول أحمد حسين الطماوى: «لقد تحدث السلطان عبد الحميد عن نفسه فى مذكرات نشرت أخيرا، ومن حقه أن يتكلم، ومن واجبنا أن نسمع، أن للمتهم حق الدفاع.. يقول السلطان فى ص٢٢ من مذكراته: «لوكنت عدوا للعقل والعلم فهل كنت أفتح الجامعة؟ وهل كنت أنشئ المدارس التى تعد للدولة الإنسان المثقف؟.. لوكنت هكذا عدوا للعقل والعلم فهل كنت لأنشئ لفتياتنا اللاتى لا يختلطن بالرجال دار المعلمات؟لو كنت عدوا للعقل والعلم حقيقة أفكنت أجعل من (غلطة سراى سلطانيس) فى مستوى الجامعات الأوروبية وأفرض على الطلاب فيها دروس الحقوق؟ هل يمكن أن يكون عدوا للعلم والعقل سلطان بذل كل ما فى وسعه قرابة الثلاثين عاما لكى يرى فى كل قرية مسجدا وبجانب المسجد مدرسة؟ كما أنى أرسلت البعثات إلى أوروبا للدراسة، وأكاد أرى صورة عثمانية لرواية دكتور جيكل ومسترهايد».. ولعل سخط المويلحى جعله يتوقف فى كتابه «ما هنالك» على حياة وسلوك مستر.هايد أى على مساوئ شخصية السلطان عبد الحميد..

ودفاع السلطان عبد الحميد حق.. وعلينا أن نصدقه.. كما أن كثيرا مما ذكره المويلحى ضد السلطان وحاشيته وجواسيسه صادق إلى حد كبير.

ويقول أحمد حسين الطماوى: «هذا بعض ما قاله السلطان عن إصلاحاته وهو صحيح، فقد أيدته مصادر معتدلة كثيرة، لا ترجو من السلطان نفعا ولا تخشى منه بأسا، ويذكر أحمد حسين الطماوى حسنة أخرى للسلطان عبد الحميد.. «ومن حسنات السلطان المعروفة رفضه لمشروع هرتزل بإقامته وطنا قوميا لليهود فى فلسطين، رغم ما عرضه هذا الصهيونى الماكر من ملايين الدولارات الذهبية على جلالة السلطان»

وهكذا أرضى أحمد حسين الطماوى ضميره التاريخى فذكر لنا حسنات السلطان عبد الحميد بعد أن سجل لنا المويلحى سيئات وأخطاء السلطان فى عريضة الاتهام «ما هنالك»

لماذا كتب المويلحى «ما هنالك»؟!!

يسجل لنا المويلحى الإجابة عن هذا السؤال فى ص٢٩٢ من الكتاب (يقع الكتاب فى ٣٢٥ صفحة من القطع المتوسط) يقول: «كان لنا فى نشر «ما هنالك» مقصدان أحدهما أن يتنبه أولو الأمر فيتداركوا الدولة العثمانية أن يقع على نصفها الثانى ما وقع على نصفها الأول من انفصال بعضه وإضافته إلى الدول واستقلال البعض الآخر، خشية أن تزول دولة كان لها المكان الأرفع بين الدول، والدرجة العليا بين الممالك، والقول المسموع فى مشاكل السياسة، فإن أصابها رزء بعد الذى مضى منذ عشرين سنة.. فعن خيانة شرذمة من الجواسيس حولواهمة جلالةالسلطان عن مصالح الدولة العامة التى جعلنا إهمالها تحت رحمة الدول اليوم، إلى مسألة خاصة وهى إلقاء الخوف والرعب فى قلب جلالته من كل فرد من أفراد الرعية، فكدروا عليه صفاءه وشغلوا باله ولفتوه عن كل مصلحة للدولة حتى جعلوا تقرير جاسوس واحد لديه أهم من معاهدة أوروبية فأخذ بناء الدولة يتداعى.. أما المقصد الثانى فهو أن يعلم المصريون والعثمانيون حقائق الأمور فى الآستانه وما وصلت إليه الدولة التى قاومت أوروبا وحدها ستة قرون من الاضمحلال الذى ستره الساترون بأوراق الصحف عن العيون، فيسعى المصريون مع العثمانيين الأحرار المعتصمين بالبلاد الحرة إلى استرحام جلالةالسلطان فى انفاذ إرادته

السنية بنشر القانون الأساسى (الدستور) واستدعاء مجلس المبعوثين (مجلس النواب) ،

والقانون الأساسى هو الدستور وقد ارتبط باسم مدحت باشا وكان قد أقره السلطان عبد الحميد فور توليه السلطنة، إلا أنه كان يلغيه ويحكم بمشيئته، وقد هللت الولايات عند نشر القانون الأساسى وتطبيقه عام ١٩٠٩ بعد خلع السلطان عبد الحميد (كما جاء فى «الهوامش» التى سجلها أحمد حسين الطماوى)

***

ويقول **على شلش**.. «نلمس فى فصول الكتاب كيف كان القهر والاستبداد يتمكنان من رقاب الناس، وكيف كان كبراء الآستانة يكرهون العرب، بل نلمس كيف قامت الرقابة على المطبوعات بدور رهيب فى توجيه الناس وغسل أدمغتهم بطرق عجيبة منكرة، فقد جمع رجال الرقابة نسخ كتاب ذات يوم ثم أحرقوها عن آخرها لأن الكتاب تضمن ذكر قول الرسول «الأئمة من قريش»، وكانت الجرائد لا تستطيع ذكر «جمهورية أمريكا» و تستعيض عنها بعبارة «مجتمع أمريكا» حتى لا تثير الناس بلفظ «جمهورية»

ويقول أحمد حسين الطماوى ثمة صفحة فى «ما هنالك» سخر فيها المويلحى من ضياع معظم ممتلكات الدولة العثمانية على أيدى الأوروبيين، فأخرج راشد باشا وصاحبيه عالى باشا وفؤاد باشا (من الصدور العظام) من قبورهم وأجرى على ألسنتهم حوارا دار بينهم وبين رجل فى طريقهم عما جرى فى الدولة بعدهم، وأخبرهم هذا الرجل مما فقد من أصقاع مملكة آل عثمان، فعادوا مهرولين إلى قبورهم، ويعلق أحمد حسين الطماوى قائلا: «فقد تكون هذه الخاطرة هى التى أوحت إلى محمد المويلحى (الابن) بفكرة كتابه «حديث عيسى بن هشام».

ويقول أحمد حسين الطماوى موضحا مدى قدرة الحاشية الفاسدة من التأثير على فكر وإرادة وسلوك السلطان عبدالحميد «لقد كان الإنجليز على وشك الرحيل عن مصر بناء على اتفاق بين بريطانيا والدولة العلية وقعته ملكة الانجليز، ورفض السلطان التوقيع عليه لتدخل هذه البطانة وإقناعها لجلالته بضرر بنود الاتفاق، وهكذا ضاعت جهود رجل حكيم مثل كامل باشا الذى أعد الاتفاق ونسق نصوصه مع السير «مندولف» على جلاء الإنجليز عن مصر»

ومن بين من ترجم لهم أحمد حسين الطماوى فى هوامشه واحد من هؤلاء الشيوخ الذين كان لهم تأثير كبير على قرارت وتصرفات السلطان عبد الحميد.. وهو «أبو الهدى الصيادى» وكان أحد الشيوخ الذين يثق بهم السلطان عبد الحميد.. أطلق عليه عبد الله النديم «أبو الضلال» وألف عنه كتاب «المسامير» أوسعه فيه ذما وقدحا. ووضع عنه ولى الدين يكن مؤلفا هو «الخافى والبادى من فضائح الصيادى» قال فيه عن أبى الهدى ما قال مالك فى الخمر، وكان من المتصوفة الرفاعية»..

وقد أفرد له المويلحى فى «ما هنالك» صفحات كثيرة عرض فيها لمن مدحه ولمن ذمه..

ويقول أحمد حسين الطماوى فى دراسته التاريخية التى أهداها لمحمد سيد كيلانى.. «أماط المويلحى النقاب عن أحداث سياسية بارزة منها، أنه عندما تولى خير الدين باشا ـ الذى عزله الصادق باى تونس ـ الصدارة العظمى فى دولة الخلافة أراد ان يهدد الباى فساعد على خلع الخديو إسماعيل ليبين للباى مدى نفوذه، ويفهمه أنه سوف يعمل على عزله مثلما فعل مع خديو مصر... ويبين لنا المويلحى ما كان من أمر صدور فرمان عصيان عرابى فيذكر أن السيد أسعد (مندوب السلطان) عندما التقى بعرابى ولم يسترح له لقلة كرم عرابى، أرسل السيد أسعد إلى السلطان ان عرابى يحقر آل البيت ولا يهتم بهم، فأصدر السلطان فرمانه الشهير بعصيان عرابى، ويقول أحمد حسين الطماوى منوها بأهمية هذه الوثيقة: «اعتمد جرجى زيدان على كتاب «ما هنالك» فيما نشره عن السلطان عبد الحميد وعصره، وذكر المويلحى بالاسم وأورد من كتابه صفحات كثيرة» يقول أيضا: عقد الدكتور عبد اللطيف حمزه لكتاب «ما هنالك» فصلا فى الجزء الثالث من أدب المقالة الصحفية فى مصر استغرق ثلاثين صفحة عرض فيها الكتاب ونبه على أهميته»

***

يقول المويلحى: «قلنا إننا كنا نرمى إلى غرضين فى مقالاتنا.. الغرض الأول تنبيه أولى الأمر إلى ماهم فيه من وشك السقوط فى الخطر والدولة معهم، والغرض الثانى تنبيه الأمة إلى الحال التى وضعها أولو الأمر فيها، فيئسنا الغرض الأول بما نسمعه اليوم ونراه، وأما الغرض الثانى فقد نجحنا فيه ومن بوادره أن جماعة من فضلاء المصريين دفعهم الإشفاق على الدولة والملة إلى طلب عرض هو المنقذ الوحيد لها الآن مما ألم بها وهو نشر القانون الأساسى واستدعاء مجلس المبعوثين وشرعوا فى تحرير ذلك بصورة نصيحة إسلامية».

***

ويقول المويلحى عن نشاط العلماء المصريين ضد فساد حاشية السلطان وبطانته وبخاصة ضد «أبو الهدى الصيادى» يقول: «قد أفتى واحد وعشرون عالما من علماء مصر بتكفيره (أبو الهدى الصيادى) وزندقته، فهو يريد اليوم أن تخسف الأرض بمصر، وقد سود صحيفة المصريين قاطبة أمام جلالة السلطان بغشه وتدليسه، ولوكان الشيخ (أبو الهدى الصيادى) كالناس لعذر العلماء لأن الجواب فى الفتوى على قدر السؤال، والعلماء أفتوا على سؤال فيه يقول السائل

«ما قولكم فيمن أعظم الفرية وكفر القطب الرباني والغوث الصمد إلى الإمام الأوحد والسيد الأمجد محيى الدين عبد القادر الكيلاني رضى الله عنه ، فأفتوا بكفر من يرتكب هذا الذنب العظيم، وكان يلزم أن يغضب الشيخ على محرر السؤال لا على معطى الجواب. ولكن الله قضى ألا ينجوأحد من ضرره وأصاب علماء الأزهر بشؤبوب شره».

وفى افتتاحية المقالة الثانية «التى كتبها فاضل كان يوقع مقالاته بحرف الياء فى جريدة المقطم (يقول الطماوى إن هذا الفاضل هو المويلحى نفسه) يقول هذا عرضنا الذى نرمى إليه ونسعى له.. إما أن يأمر الحكام بالعدل، وإما أن يمتثلوا أمر الأمه فى إجرائه، ولا ينبغى بالأمة العثمانية إلا إحدى الحسنين، ولسنا نبالى بقول من يقول من أرباب الإفك والبهتان إن ما نكتبه عن الدولة العلية ناشئ عن عداوة لها ومحبة فى الانتقام والتشفى، وتفريق الجماعة العثمانية التى لا يدركون لها معنى، لو كان ذلك كذلك لكنا اليوم فى صف أولئك المنافقين نرمى دلونا بين دلائهم، نحسن القبيح ونطرى الظالم ونخفى عن الأمة سوء أحوالها»

***

وعقب وفاة المويلحى أبنته جريدة المقطم بهذه الكلمات: «مات يوم ٢٩ يناير ١٩٠٦ إبراهيم بك المويلحى وهو شقيق عبد السلام المويلحى سر تجار مصر ووالد حضرة الكاتب اللوذعى محمد بك المويلحى وهومؤلف كتاب «ما هنالك»، وشيعت جنازته من منزله بشارع محمد على فى مشهد عظيم، ودفن بمقابر السادات البكرية بالإمام الشافعى»

***

أما بعد فقد أردت أن أنبه إلى أهمية هذه الوثيقة السياسية والتاريخية والأدبية، وأن أدعو إلى قراءة هذا الكتاب الذى أهدانية الصديق **على شلش فى ١٢/ ٧/ ١٩٨٧.** ■

حول (المشروع الحضاري الجديد: الماضي، الحاضر، المستقبل)

الفقيه .. حريفاً بالفلسفة!

يوسف وهيب

فغالبا ما يصير وهم المعرفة إلى وهم حقيقى حيث توهم إمكانية معرفية هو فى نهاية الأمر لايشكل معرفة بالمعنى الحقيقى، «الآن» بطبيعته ليس يقينياً إذ إنه بسقوط حرف «النون» كنهاية لكلمة «الآن» تصير فى لا زمنية لا يمكن الإمساك بها إلى «كان»، ربما لهذا ـ بالإضافة ـ إلى الوقوع فى حالة شيخوخة الإدراك ـ يصير من السهولة والإمكان التحدث والإمساك بما مضى أو هو «متخيل كذلك» أيسر وأوضح من إدراك الآنى ربما أيضا لتجنب تبعات عناء ملابسات هذا الآنى، وعدم المقدرة على تحليلها ومساءلتها من خلال خطاباتها المتعددة فيكون من باب «إراحة الدماغ» ردّ كل هذا وتصديره إلى الماضى أو تصدير هذا القائم فى الذهن بما هو آليات معطّلة ومعطِّلة إلى كينونة الحاضر ونفى الاعتبار بما أنها تشغى بخطاباتها المتصارعة، مما يوقع فى وهم ـ وهذا ليس غريبا حينما يكون الاستناد إلى سلطة معرفية قائمة فى الذهن يكون فى الدخول إليها (لا إكراه). وفى الخروج منها أو مساءلتها، سلطة لا تعترف بالتداخل بقدر ما تهتم بالتعاقب وكأن التعاقب حسب «فوكو» لا ينطوى على صورة من صور التوالد التكوينى أو التاريخى، والوهم القائل كأن هذه السلطة/ الثقافة الماضوية خالية من الأخطاء، «خالية من إقصاءات واستبعادات كثيرة، عاملة سلطتها كـ «طارد» لكل ما لا يتفق معها»*.

ومنذ البدء يتخذ «حسن حنفي» من فوق «دكة الفقيه» الوضع ثابتاً ويلقى بنا إلى عالم من معانٍ وألفاظ لا تحيط به تجاربنا من حيث هو لا يقين ـ عندنا ـ إلى يقين يقترب من الدوجما Dogma عنده هو، ومن تجاوز حالة التفكر والمساءلة إلى زعم امتلاك الإجابات وتصديرها بما يقترب من حال «التمنى» الذى هو بطبيعة الحال يتنافى والتوقع القائم على الحدس المعرفى بما يدور من أسئلة الواقع الحقيقية وأسئلة الذهن بما هى «نخبوية»، ومن ضرورة فهم الذات كشرط أول لمحاكمة الآخر إلى أن «خير وسيلة للدفاع هو الهجوم على الآخر» [مقدمة فى علم الاستغراب]، ومن محاولة قراءة أو طرح الأسئلة فى الذات المتعاركة مع الواقع الآنى وفيه، إلى نفيها وطرح البديل عنها للذات الغاربة أو القائمة فى الذهن وعلى رفوف الكتب ..

والنفى المبيت (الذات الحقيقية ـ التى وإن كانت قائمة فى الذهن) ـ بما هى ماض تاريخى إلا أنها ما زالت تسرى فى وجود الذات الآنى سواء فى اللاوعى الجمعى أو فى صريح السلوك والأفكار المطروحة ـ هذا النفى رغما عن حضور هذه الذات فكريا أو معيشيا يبدأ به «حسن حنفى» وإن كان متخففاً: (فقد أبدع المجتمع الصينى حضارته، وكذلك أنتج المجتمع الهندى حضارته، وأتت الحضارات القديمة كلها فى بابل وآشور

وكنعان وفينيقيا ومصر القديمة، واليونان تعبيراً عن مجتمعاتها!!) وكأن الفكر المصرى القديم كان ميتافيزيقيا (وأتت)، وكأن سر التحنيط كعلم ما زال العالم عاجز أمامه ليس بإبداع ! وكأن كثيرا من الإعجازات العلمية والفلكية (تعامد الشمس على وجه رمسيس مرتين فى السنة) من قبيل السحر أو المصادفة!، وكأن الأسس الأولى للفقه أو بالحرى كل ما هو لاهوتى ونشأة العالم وكأن «طاليس» لم يأخذ عنهم: بالماء ضرورى لكل حى فمنه تخرج الموجودات». إن القائمة تطول بحيث لا يستغرب المرء من عداء الكتابتين اللتين أخذتا من الكتابة اليهودية الأولى - ضد المصريين ونصرة كل ما هو يهودى موسى/ فرعون) الضربات العشر التى وجهت للشعب المضيف!، سبى نسائهم، نهب أمتعتهم، وفى الأخير محاولات تزييف ذاكرة هذه الأمة التى لم تجن ذنبا سوى أنها الجنة،الفردوس الموعود!

ولأن تحليل الجزئيات. والمرء بصدد طرح موضوع ضخم كهذا (المشروع الحضارى - وأضف «الجديد») كما هو عنوان المقالة: [مجلة القاهرة أبريل ١٩٩٤ - العدد ١٣٧] أمر ضرورى جداً يقوم على طرح الأسئلة أكثر منه وقوعاً فى وهم «اليقينية»، وبالتالى التبرع بتقديم الإجابات التى تتنافى ومكونات السؤال، فإن يجيء السؤال: [ما العوامل البنيوية المساعدة على بقاء الحضارة والمجتمع إذا ماتوافرت إمكانيات التواصل المادى من حيث الغذاء والأمن، الغذاء للبقاء الداخلى، الأمن للبقاء ضد المخاطر الخارجية؟)] .

فإن الإجابة المتبرع بها تجيء هكذا - (عاملان: السلطة فى المجتمع والدين فى الحضارة) ثم يعرج «حسن حنفى» إلى القول بأن: (الدين مثل الفن كبؤرة تنتج منها أشكال أخرى مثل الفلسفة والعلم خاصة عندما يتحول إلى اعتقاد، نشأت الحضارات الإنسانية من الدين فى مصر والصين والهند وفارس والعراق) إلى أن يقول: وإذا ما ساد الدين الشعائرى الخارجى كما هو الحال فى الهندوكية وديانات الصين القديمة واليهودية ظهرت تيارات إصلاحية دينية من داخلها لتبشر برؤية أخلاقية روحية للدين مثل الكونفشيوسية، البوذية، المسيحية)..

هكذا تصير الهندوكية شعائرية خارجية (طقس) إلى جوهرية روحية (الكونفشيوسية) ديانات الصين القديمة إلى البوذية، واليهودية هى شعائرية لأخلاقية روحانية هى (المسيحية)! (كذلك (الإسلام) كرؤية ثالثة للدين! حيث يعيد بناء الشعائر والطقوس على أسس روحية وأخلاقية ويخرج من نطاق الفرد إلى نطاق العقل والجماعة فيكتمل الدين باعتباره علما إنسانيا) .

إن قولاً من عينة باجتماع السلطة والدين ينشأ المشروع الحضارى لكل مجتمع كهذه الإجابات السالفة التى تقرر أن السلطة فى المجتمع والدين فى الحضارة. ليضعنا أمام تساؤلات عديدة:

- السلطة هنا هل هى سلطة الدين أيضاً ؟

- الدين .. أليس دين السلطة ؟

إن الخلط بين ما هو إبداع جماعى (الحضارة) كفعل مجتمعى ينتج من تراكمات معرفية عملية، وبين ما هو (سلطوى) من قبيل: أن (عبد الناصر بنى السد) أو الخديوى إسماعيل وسابقيه حفروا القناة) إلخ.. نسبة الإنجاز إلى شخص ليس دليلا على ضرورة وجود السلطة لكى تقوم حضارة، إن الحضارة بما هى الإمساك بتلابيب اللحظة الحاضرة واستيعاب حاجاتها بما هى كائنة لا بما كانت، والدين بوصفه توفيق بشكل ميثولوجى بين ما تأتى به الطبيعة ورعب الإنسان أمامها فى الديانات البدائية التى لا تجد حلا لهذا المشكل وأمنا من هذا الرعب سوى (أسطرة) غضب الطبيعة من عواصف ونيران وكائنات ضخمة غريبة كمرحلة أولى لإزاحتها إلى ما وراء الذهن والحاضر وبالتالى تصير مخزونا أسطوريا يمكن تفسير اللحظة أو الحادثة الحاضرة للبدائيين فى ضوء هذا المختزن الماضى..» ولعل الأمر لم يختلف فى الأديان الجديدة التى مسخت النموذج الأم (ديانات المصريين القدماء) فبدلا من الإفادة بعلوم القدماء (العلوم - لا أعنى ما يتصل بالدين كفقه فقط خاصة لدى المصريين القدماء) بدءاً باليهود وأخذهم فكرة الألوهية من هذا الحاكم (الإله) فصار لديهم إلهاً مفارقاً عشائريا لا يصلح إلا لعشيرته ولذلك هو على خصام دائم معهم ولكنه مع ذلك لا يتوانى - حسب زعمهم - من توجيه الضربات وسبّ وشتم الشعب صاحب الفكرة وبالتالى يبدأ الصراع بين الإله «الزراعى»، والإله الرعوى العشائرى وللآن ما زال اللاحقون - من خلف عباءة الأخوة مرّة، والعداء الواضح مرة - يبثون الحقد الدفين تجاه كل هو ما أخضر نابت ليس كرها فيه «لكن نكاية واستكثاراً على من يمتلكه حقيقة»، فى حين انتظارهم له كوعد أخير أو نهاية الرهان!

رغم كل هذا ظل هذا الشعب يمارس طقوسه وعباداته غير المحسوس بها حتى من خلال الطقوس والعبادات الوافدة، فليس صحيحا أن يرتبط وجود الحضارة بوجود الدين كحجر أساس فيها. إن أدياناً كهذه (المصرية القديمة) قد يصدق فيها هذاحيث إنها كانت من الإنسان وللإنسان ولم تكن بينها وبين الفلسفة والفن والعلوم أية عدواة، لقد ظل المصرى هو الذى يحرك دياناته ويغيرها لا تغيره هى أى بمعنى أنه لم يكن هناك ثبات ما لأى فكرة متعلقة بهذا المفهوم، وبذلك كان الدين لديه أحد صور الفن وضربا من ضروب الفلسفة بما هى طريق وأسلوب حياة لا بما هى نتاج ذهنى صرف لايتماس وهموم الحياة على أدنى تقدير.

وإن كان «ناقل الكفر ليس بكافر» كذلك فإن ناقل الفكر ليس ـ من الضرورى أن يكون مفكراً) حسنا يفعل (حنفى) والكثيرون غيره ممن اصطلحت الصحافة الإعلامية على تسميتهم بالمفكرين والفلاسفة والتنويريين و.... و... إلخ من الألقاب المفارقة ـ حيث إن معظمهم يعمل بالفلسفة ولايوجد ثمة تصالح بين نهرها الذى لاينزل مرتين وبين ما وقر فى أدمغتهم من ثنائيات متناقضة: («مادة وروح»، «نقل وعقل»، «الاعتدال والتطرف»، «القطرية والقومية»، «الوعى واللاوعى»، «العقلانية واللاعقلانية»، «السلفية والعلمانية»)(١).. إلخ، وقفت النظرة إليها على أحد طرفى الرؤية إما نفى وإما إثبات بمعنى الوقوف والتركيز على أحد العناصر دون الاهتمام بالعلاقات التى تربط بين هذه العناصر، إن جوهر المشكلة هو أيضاً الخلط بين هذه الثنائيات أو بعضها بمجانية مذهلة توهم بوجود حالة فكر (النقل، العقل)، (الأصالة، المعاصرة) (نحن الآن هم نحن الأمس)... بالإضافة إلى (العجز عن تناول أو التصدى لقضايا الخلاف أو القضايا والمشكلات الحقيقية)(٢) إما ننفى الآخر بمنظورنا نحن !! أو نقبل الآخر بمنظوره هو !! (لقد تم إرهاب العنصر السالب الكامن)(٣) فى هذه الثنائيات.

لذلك يظل النظر لايطال سوى أحد طرفى المعادلة مهما تعددت صيغتها (الأصالة والمعاصرة)، (الأنا والآخر)، (التراث والحاضر) سواء بالنفى وهو غالبا للآخر (والهجوم ضده الذى هو خير وسيلة للدفاع) ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم﴾ كل هذا مقابل إثبات (الأنا) وبالتالى لايتعدى هذا الإثبات حدود اللغة ذاتها ولايبرح مكانه على الورق.

أن يؤصل «شميل» للتطور عند «دارون» فقط ولايقتفى أثر «الأفغانى» فى تأصيلها عند إخوان الصفا وأبى العلاء المعرى و... لاشك أمر يتنافى وأبسط أدوات المعرفة، إن الذى يبتغى التأصيل ـ حتى ولو الأدبى المعرفى ـ عن أى نظرية علمية لابد وأن ينظر إليها فى علميتها لافيما كتب بأسلوب الـ (سوف) إن ما هو قائم على حفريات وتحليلات غير ما هو قائم بلاغة ومجازاً.

ثم إن سلامة موسى فى «هؤلاء علمونى» لا يذكر (عربياً مسلما) واحداً! هكذا لن تكون هنا خيانة للموروث أو الولاء للوافد الغربى متى عرفنا أنشودتنا الجنائزية أننا كنا.. وكنا وهذا حقيقة أننا لا ندرك من القضية إلا ما هو موضع فخرنا: أن نملأ شدقينا بأننا أساتذة الغرب (كنا) ولا نقبل أن نتعلم الآن (نكون) شئنا أم أبينا حتى ولو بمنطق (إن أردنا) محاولة الفهم لهذا الآخر، إن فهما ناقصا لحقيقة كهذه هو من مثيل القول التلفيقى بالجمع بين الوحى والعقل والطبيعة مجانا هكذا مع إسقاط العلاقات والخلافيات بين الثلاثة لهو امتداد لفكرة الإله الواحد، الفكر الواحد والحزب الواحد، والرئيس الأوحد، هل مر عليكم قول «الرئيس السابق هنا فى دول العالم الثالث»؟

امتداد للقفز إلى العموميات والكليات دون تحليل الجزئيات ومساءلة الجوانب السالبة فى الذات (الأنا) يتم هكذا مجانا. الاتهام المتضمن لـ سلامة موسى، شبلى شميل، فرح أنطون، يعقوب صروف (مع أنه فيما يقال أسلم أو ظل يهوديا هذا ليس مهما!) فى قوله: (والعلمانية التى هى جوهو الشريعة الإسلامية [لاحظ ليس جوهر الحياة الإسلامية] الوضعية التى تقوم على المصالح العامة فى غياب سلطة دينية وفى حضور سلطة سياسية تمثل إرادة الأمة وإرادة من الغرب «الدين لله والوطن للجميع»)!!

السؤال ما الذى يجدى فى سياق المشروع الحضارى الجديد جداً إن ثبت الاتهام بالولاء للغرب أو عدمه مع عدم جدواه؟

ولأن الألفاظ ملقاة على قارعة الطريق فيتم رصفها هكذا:

(الإسلام دين علمانى فى جوهره)، (إقامة لاهوت الأرض)، (إله السموات والأرض)، (التوحيد بين الفكر والواقع).

السؤال: هل هناك علاقة حقا ـ وإن ـ ما طبيعتها بين «فقه الأرض و«لاهوت الأرض»؟!

ثم إن القول بوجود ثلاث جبهات: (جبهة تمتد أربعة عشر قرناً (الإسلام) جبهة تمتد عشرين قرناً (القبطية)!، ثلاثين قرناً (المصرية القديمة) وأن الأولى قاعدتها جماهيرية ومنها تخرج السلفية المعاصرة، الثانية قاصرة على النخبة المثقفة!، والثالثة تعتمد على الخطاب السياسى غير القابل للتصديق!!

إن هذا التجزىء هو غير القابل للتصديق فلا توجد فى مصر (الوعى القومى حسب قوله) سوى جبهة واحدة لوعى واحد متعدد الصور والروافد هو الوعى المصرى فالقبطية كحالة لمصر هى بالمناسبة قبل (المسيحية) التى عمرها بالفعل حسب التأريخ ما يقارب ألفى عام، إن غير القابل للتصديق لأنه يعتمد على الخطاب السياسى (سلطة ونفوذ) هو هذا البعد (الجبهة) التى تعتمد على الخطابة واللغة وليس هذا البعد الذى يسرى فى الإنسان المصرى سريان الماء فى الطين والتحامه بها، لقد التحف المصرى ديانات وأفكاراً كثيرة لكنه ظل (وللآن) يمارس عقيدته (ليست ديانته) التى يعتقد فيها لا التى يدين أو يدان بها متجليةً فى «هتاف الصامتين» والطقوس الحياتية السرية الكثيرة. ■

الهوامش:

(١) نبيل على، العرب وعصر المعلومات، ص ٣٢٩، عالم المعرفة، الكويت ١٩٩٤.

(٢) نفسه ص ٣٣٠.

(٣) نفسه ص ٣٣٢.

لوحة الغلاف الأخير :
رائدة النهضة النسائية : **هدى شعراوى**

(٢٣ يونيو سنة ١٨٧٩ ـ ٢٣ ديسمبر ١٩٤٧)

بريشة الفنان : **داود عزيز**



مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب